

جامعة الجزائر 2
UNIVERSITE ALGER 2
مخبر الخطاب الصوفي



جامعة الجزائر 2 مخبر الخطاب الصوفي

مجلة الخطاب الصوفي

مجلة محكمة نصف سنوية تعنى بالدراسات الصوفية

العدد السابع : 2017

مجلة الخطاب الصوفي

مدير المجلة : أ. حميدي خميسي

رئيس التحرير : أ. د. فاتح علاق

مديرة التحرير : آمال بن خلف الله

هيئة التحرير

الهيئة العلمية الاستشارية

شروط النشر

تدعو مجلة الخطاب الصوفي باسم القائمين عليها كافة الباحثين الراغبين في النشر الإلتزام بالقواعد الأتية :

1-أن يتسم البحث بالجدة والأصلة والموضوعية في الطرح

2-أن يتحرى صاحب المقال الأمانة العلمية ويلتزم بالقواعد النهجية

3-الا يتجاوز عدد صفحات المقال 25 وألا يقل عن 10.

4-تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة إلى الخبرة العلمية.

5-اختيار المقالات وترتيبها يخضع لاعتبارات علمية فنية.

6-لا ترد المقالات المرسلة إلى المجلة سواء قبلت للنشر أم لم تقبل.

7-تستقبل المجلة المقالات المكتوبة بالعربية والانجلزية والفرنسية.

8- توجه جميع المقالات باسم الأستاذ الدكتور : حميدي خميسي البريد الالكتروني :

Mystique alg@yahoo.FR

الفهرس

كلمة العدد

أ. د. فاتح علاق

تواصل مجلة الخطاب الصوفي من خلال العدد السابع طريقها في بناء صرح الفكر الصوفي بنشر مجموعة من الدراسات تتناول جوانب عديدة أدبية واجتماعية وسياسية في مجال التصوف. ولم تقتصر هذه المقالات على الشعر وحده بل تعدته إلى النثر الصوفي أيضا، كما أنها لم تقف عند الأدب وحده بل تجاوزته إلى الواقع الاجتماعي أيضا. ولم تقتصر هذه الدراسات على التصوف في المجتمعات العربية بل تجاوزتها إلى البلدان الأوروبية والأمريكية. وإضافة إلى ذلك كله اشتمل العدد على عملين إبداعيين يعززان الجانب العلمي للمجلة ويفتحان آفاقا جديدة للرؤيا الصوفية.

وقد تعددت موضوعات التصوف وتنوعت في هذا العدد كما تنوعت الشخصيات الصوفية التي تناولتها هذه الأبحاث فبرز النفري والسهروردي وأبو مدين شعيب وعبد الكريم الجيلي وغيرهم. كما تراوحت هذه الدراسات بين تناول ظاهرة معينة في التصوف عامة أو في شعر مجموعة من الشعراء وبين تناول ظاهرة معينة في أعمال شخصية صوفية معينة مثل النفري. إضافة إلى دراسة ركزت على تحليل نص معين لشخصية صوفية مثل عبد الكريم الجيلي. وقد ركزت بعض هذه الدراسات على النص في حين تجاوز بعضها النص إلى التأويل.

أما فيما يخص الدراسات العامة فنشير هنا إلى دراسة تتناول الأصالة في التصوف الإسلامي فتقف على أصول الخطاب الصوفي قديما. فالتصوف أساسه الزهد من حيث هو سلوك يقوم على مجاهدة روحية تتوج برؤية صوفية. وتختلف أصول التصوف السني عن أصول التصوف الفلسفي. فالتصوف السني أساسه القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وهذا ما نجده عند المتصوفة الأوائل أمثال حسن البصري ومعروف الكرخي وإبراهيم الأدهم ورابعة العدوية وغيرهم. أما أصول التصوف الفلسفي فتعود إلى الديانات الهندوكية والطاوية والمسيحية وفلسفة أفلاطون

وأفلوطين وغيرذلك ونجد بعض آثارها عند البسطامي والحلاج مثلا. وتتناول الدراسة الثانية موضوع الكرامة في الخطاب الصوفي فتقف عند رموز مختلفة في الخطاب الكراماتي مثل رمز السبع والماء والشجر وتعالج تأويلاتها. وتعكس هذه الرموز عدة مضامين تكشف عن صراع الشيخ أو الولي مع نفسه ومحيطه، مع أعدائه ومريديه. أما الدراسة الثالثة فتعالج علاقة الشعر بالتصوف من خلال الوقوف عند النزعة الصوفية في الشعر المغاربي المعاصر. وتتناول هذه الدراسة المعجم الغزلي، والرموز الصوفية واستحضار الشخصيات الصوفية. فالشاعر الصوفي يتغزل بالذات الإلهية ويفنى فيها وهو يوظف مفردات الحب والعشق والهيام والهجر والوصال وغيرها لإبراز تجربته الصوفية. كما يستعمل رموز الخمرة والرحلة والمرأة للتعبير عن معاناته في سعيه إلى الحقيقة المطلقة. وهو كثيرا ما يستحضر شخصيات صوفية كالجنيد وذي النون والحلاج. وهذا يدل على هذه العلاقة بين التراث العربي الإسلامي وبين الشعر المغاربي المعاصر في مجال التصوف. أما الدراسة الرابعة فهي تتناول استعمال الأسطورة في الشعر الجزائري المعاصر. فهل كان استحضار الأسطورة لغاية صوفية أم لغاية اجتماعية أو سياسية ؟ وهل كان ذلك لمتطلبات السياق الصوفي أم لمتطلبات فنية ؟ وهل أغنى ذلك المتن الصوفي أم كان مجرد مادة مقحمة على النص ؟ ذلك أن بعض النصوص الشعرية لم تستطع إنزال بعض هذه الأساطير في السياق الصوفي وان بعضها الآخر لم يقم على تجربة صوفية أو رؤية صوفية أصلا.

وإذا كانت هذه الدراسات قد تناولت مجموعة من النصوص لدى مجموعة من الشخصيات فان هناك دراسات ركزت على شخصية واحدة. ونشير هنا إلى الدراسة التي تتناول المحكي الصوفي عند اليوسي والمبثوث في محاضراته ممزوجا بأخبار الأدب على شكل إشارات وواردات ولطائف نورانية. وقد احتوت هذا المحكي الصوفي بنية سردية قصيرة تورد القصة وتتوجها بالعبرة. وتحاول الدراسة الوقوف على البنية السردية فتتناول لغة الخطاب ونسقه السردي وسر تناقله شذرات مليئة بالأخبار والطرف

وكيف انتزع اليوسي هذا المحكي الصوفي من سياقه الديني وأدرجه في سياق أدبي من أقوال الحكماء والشعراء.

وفي هذا الإطار أيضا نشير إلى دراستين حول النفري، تناولت إحداهما اللغة والتجربة عنده. ما علاقة اللغة بالتجربة الصوفية هذه التجربة التي تعبر المحسوس إلى المجرد والمحدود إلى المطلق؟ فاللغة العادية عاجزة عن التعبير عن التجربة الصوفية. وهذا ما عبر عنه النفري بقوله (كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة)، ومن ثم لابد من العبور إلى الإشارة إلى لغة الاستعارة. وانصبت الثانية على تشكيل النص وتأويله فوقفت عند أهم العناصر المكونة للتشكيل عنده كالتكرار والتقابل والتوليد والاستعارة والرمز واثر ذلك في المتلقي وكيفية تأويل المعنى الصوفي. وقد وقف عند النص الصوفي للنفري مؤولون قدامى مثل ابن عربي وعفيف الدين التلمساني ومحدثون مثل آمنة بلعلى وخالد بلقاسم.

وتندرج في هذا الإطار نفسه دراسة المدائح النبوية عند ابن مليك الحموي وعلاقته بالجانب الصوفي. كيف ينتقل الشاعر من المقدمة الغزلية العذرية إلى التغزل بالذات المحمدية، وكيف تتحول المحبوبة إلى رمز للحقيقة المحمدية.

تراءت فكل ناظر لجمالها ❖ ومالت فكل في هواها متيم

وهذه المحبوبة تقيم في ذات الشاعر وليست منفصلة عنه

ومن عجب أني أروح مسائلا ❖ وبين ضلوعي قد أقاموا وخيموا

وهناك دراسة أخرى في هذا السياق تتمحور حول السهروردي صاحب فلسفة الإشراق التي ترى بأن الله نور الأنوار ومن نوره خرجت جميع الكائنات. وقد تجلت نزعة الإشراق في كتابه (حكمة الاشراق) الذي جمع بين المنطق والتصوف. وتتناول الدراسة الصدام بين التصوف والسياسة وكيف انتهت حياة السهروردي بالموت في سجنه جوعا في عهد صلاح الدين الأيوبي.

وإذا كانت الدراسات السابقة تتناول ظاهرة في نصوص شخصية أو شخصيات صوفية فإن هناك دراسة تقتصر على قصيدة واحدة هي عينية عبد الكريم الجيلي التي تتالف من 534 بيتا وقام بشرحها عبد الغني النابلسي. وقد تناول الدارس الموضوعات التي اشتملت عليها القصيدة مثل الحب الإلهي وحقيقة العبادة والعالم الحق وفكرة الوحدة كما تناول الألفاظ المفاتيح في شرح النابلسي وعلاقة الشيخ بالمريد وسياق النص ومواطن الغرابة والمعرفة في المنظور الصوفي وموقف المتصوفة من الحقيقة والشريعة في النص الشعري.

وفي مقابل هذه الدراسات التي تناولت التصوف في المجتمع العربي الإسلامي نجد دراستين اهتمتا بالتصوف في الغرب إحداهما تتناول البعد الصوفي في ترجمة موريس غلوتون للقرآن الكريم الذي انطلق من المعاني القرآنية ثم التمس مقابلاتها في اللغة الفرنسية. ووجد أنه لا ترادف في القران الكريم فكل جذر من الجذور المستعملة تحمل دلالة لا يحملها غيره. وتقوم ترجمة غلوتن للقران على دافع تأويلي للحقائق القرآنية من خلال معرفة سياق النص والمقام . أما الدراسة الثانية فتتناول تصوف المرأة الغربية وهو تصوف يختلف عن تصوف الرجل، ذلك أن الرجل يميل إلى اعتزال الجماعة للنزوع إلى المطلق في حين تميل المرأة إلى الاندماج في المجتمع لتشعر بحريتها، وربما هذا يعود إلى الأمومة التي تريد أن تحتوي الآخر.

أما الدراسة الأخيرة فقد جاءت لتهتم بالزوايا وأثرها في نشأة التصوف والطرق الصوفية وأثر ذلك في تربية الفرد وتوجيه المجتمع. فللزاوية دور كبير في الحفاظ على تعاليم الدين وتعميق روح التدين في المجتمع. وهناك زوايا كثيرة في الجزائر وطرق صوفية كثيرة أيضا أشهرها الطريقة القادرية والطريقة الشاذلية والطريقة التجانية.

ولعل في هذا التنوع في الدراسات ما يغري القارىء الكريم على توسيع مداركه في المجال الصوفي ومعرفة دوره في النهوض بالفرد والمجتمع من خلال تنمية الجانب الروحي وترقية السلوك الإنساني والصعود به إلى مدارج السالكين ومقامات الصالحين.

النزوع الصوفي في الشعر المغاربي المعاصر

أ. د. عبد الحميد هيمة

جامعة قاصدي مرباح - ورقلة/الجزائر

ملخص البحث :

المتأمل في الخطاب الشعري العربي المعاصر يجد أنه لم يعد كما في الماضي عالمًا مسطحًا يتمكن منه القارئ دون عناء، فقد غدا عالمًا سحريًا يموج بالحركة والألوان، عالمًا لا يعترف بالأبعاد والحدود، إنه عالم التخطي والتجاوز، والسعي وراء المطلق، كما أنه لم يعد خطابًا قائمًا على التأثر والانفعال، إنه في حقيقته خطاب التساؤل والتعدد الدلالي، خطاب القراءة المفتوحة الآفاق المتعددة الأبعاد.

وقد اكتسب الخطاب الشعري العربي المعاصر هذه الصفات بفضل انفتاحه على قيم فنية جديدة حققت الكثير من التطور لهذه القصيدة، ففي العصر الحديث، وبفضل اطلاع الشعراء على التراث العربي القديم، وجد البعض في التصوف مرتكزًا تراثيا هاما يبرز هويتنا الشعرية والثقافية من جهة، ويحقق للخطاب الشعري - من جهة أخرى - شروط الحداثة، ومن هذا المنطلق يصبح المؤسسون الحقيقيون للحداثة العربية والآباء الشرعيون لها ليسوا هم الشعراء المعاصرون، وإنما هم الشعراء القدامى، شعراء التصوف الذين استطاعوا أن يكتبوا نصا متميزا ومتفردا يحمل مقومات الحداثة، ويمتلك رؤية كونية شاملة، ويسعى إلى استكناه الحقائق العميقة للوجود، وهذا يؤكد أن أية ثقافة لا يمكن أن تتطور إلا من خلال المنجز التراثي الخاص بها، وأن الحداثة ليست قالبا جاهزا مستوردا نلهث وراءه وإنما هي بناء وروح تسري في الشعر، وفي الوقت الذي نشعر فيه أن هذا الشاعر يمثلنا ويمثل ما نشعر به في عصرنا فهو حداثي ومعاصر لنا، وقد يكون من الشعراء القدامى من هو أكثر قدرة على إثارتنا وتبصيرنا بواقعنا الاجتماعي أو النفسي، من بعض الشعراء الذين يعيشون بيننا بلحمهم ودمهم دون أن نحس إزاء تجاربهم بالتجاوب المنشود.

وتسعى هذه المداخلة إلى تحقيق جملة من الأهداف :

1 ـ للكشف عن العلاقة بين الشعر المعاصر والتصوف،

2 ـ إبراز دور الخطاب الصوفي في تطوير التجربة الشعرية المغاربية المعاصرة وتطور مفهوم الفن الذي غدا يرتبط بالكشف عن جوهر الحياة وجمالها

3 ـ إبراز دور الخطاب الصوفي في تأصيل التجربة الشعرية المغاربية المعاصرة وربطها بالذات الحضارية وإبراز هويتها الشعرية العربية

4 ـ إعادة الحداثة الشعرية العربية إلى وضعها السليم للتخفيف من آلامها من خلال إعادة ربطها بالتراث، لأن في تصوري لا يمكن فهم الحداثة العربية معزولة عن آبائها الشرعيين أمثال الحلاج وابن عربي والنفري. .. وغيرهم. ممن استطاعوا أن يقدموا نصًا شعريًا حداثيًا يحمل رؤية كونية شاملة، ويسعى إلى استكناه الحقائق العميقة للوجود.ثم إن من حق الشاعر العربي أن يوقع شعريته الخاصة ويؤسس نموذجه الشعري الذي يعبر عن روحه وذوقه وتطلعاته.

تمهيد

في البداية أثمن فكرة الملتقى الدولي حول موضوع "الإبداع والتصوف" وارى انه اختيار موفق جدا لاعتبارات عدة منها

1 - الصلة القوية والمستحكمة بين الشعر والتصوف قديما وحديثا

2 – صدمة الحداثة وما أحدثته من انهيارات ومحاولات في البناء وإعادة البناء وما أدت إليه من قلب في المفاهيم، ودعوة محمومة إلى تبني النموذج الغربي للحاق بركب التطور

3 - تأثّر كثير من الشعراء المغاربة بالتراث عموما وبالنزعة الصوفية على وجه التحديد ، وفي المقابل وجود فريق آخر من الشعراء الذين انبهروا بفكر الحداثة الغربية الذي تأسّس على القطيعة المعرفية مع الماضي وعلى التحرّر من أيّ قيمة موروثة

4 - أن القصيدة العربية المعاصرة . كما يرى شوقي بغدادي . لا تحمل زيا موحدا ، فَهناك أكثرُ من زيّ ترتديه حتى ليبدو المشهد أشبه ما يكون بالكرنفال الذي تحتشد فيه كلّ الأزياء، والألوان، والأصوات في مسيرة واحدة يتجاور فيها المبدعون، أو يتنافرون، يتقاربون أويتباعدون ولكنّهم جميعاً يحتلّون أماكن أساسية لهم في العرض الدائر.

لهذا لا يمكن اليوم حصر التحولات التي مر بها الشعر العربي في اتجاه واحد بل هناك اتجاهات كثيرة، فهناك التحول في العلاقة بين المرسل والمرسل إليه، وهناك التحول على صعيد اللغة الشعرية، وهناك التحول في النظام الموسيقي... إلخ

ـ تعدد مظاهر التحولات الشعرية العربية المعاصرة بين التقليد والتبعية للغرب وبين العودة إلى الذات والتراث كما هو الشأن بالنسبة للكتابة الصوفية، والتي تبقى من أهمّ النماذج التي تمثّل الحداثة في تراثنا العربي والتي تبرز هويتنا الثقافية وتؤكد على أهمية التراث في تطوير القصيدة العربية الحديثة

ولعلّ تميّز هذه الكتابات وتفرّدها واختلافها عن ما هو سائد وإيغالها في الغموض واستخدامها للغة فريدة وتعبيرها عن تجربة خاصة بين المخلوق والخالق، كلّها عوامل بهرت العديد من النقاد وجعلتهم يضعونها على رأس أهمّ الاكتشافات التي وصلوا إليها، وهي عندهم من أشدّ النماذج اكتمالاً للحداثة العربية التي أهملها الفكر العربي قروناً طوالاً.

ومن هذا المنطلق فإن المؤسسين الحقيقيين للحداثة العربية والآباء الشرعيين لها ليسوا هم الشعراء المعاصرين، أو الذين ينتمون إلى القرن الماضي، وإنما هم ينتمون إلى العصور الماضية الزاهية، وعلى رأسهم شعراء التصوف الذين استطاعوا حقّا أن يكتبوا نصًا يحمل مقومات الحداثة، وعلى ذلك "فإن النص المتجذر في التجربة الإنسانية والحامل لموقف كوني من الوجود والإنسان، والمراهن على الجمال والحرية لا يمكن إلا أن يكون حداثيًا مهما كانت قدامته التاريخية"[1].

ولهذا فإننا مطالبون بإعادة النظر في مفهوم حداثتنا العربية ووضعها في إطارها الصحيح، فهي لا تعني القطيعة مع القديم، ورفض التراث كما أنها لا تعني العزف على وتر الجديد الوافد من عند الغرب.

وهناك حقيقة ينبغي التأكيد عليها في هذا المجال، وهي أن أية ثقافة لا يمكن أن تتطور إلا من خلال المنجز التراثي الخاص بها، وهذا يقودنا إلى القول بأن الحداثة ليست قالبًا جاهزًا مستوردًا نلهث وراءه "إنها روح تسري في الشعر لغته وصوره وموسيقاه وموقفه من الحياة، والزمن حاضرًا وماضيًا ومستقبلاً، وهي تمثل اهتزاز الشاعر ورعشته الفنية في التعامل مع الوجود وما حوله، وفي الوقت الذي نشعر أن هذا الشاعر يمثلنا ويمثل ما نحس به في عصرنا، فهو حديث ومعاصر لنا... وقد يكون من الشعراء القدامى من هو أكثر قدرة على إثارتنا وتبصيرنا بواقعنا الاجتماعي أو النفسي، مثلما نجد من الشعراء الذين يعيشون بيننا بلحمهم ودمهم من لا نحس إزاء تجاربه بالتجاوب المنشود"[2].

---

[1] محي الدين اللاذقي، آباء الحداثة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص10.

[2] شلتاغ عبود شراد، الغماري شاعرالعقيدة الإسلامية، دارمدني، الجزائر، ط1، 2003، ص30، 31.

ولكن ما يؤسف له أن الحداثة عندنا ظلمت عندما استأصلت من سياقاتها الطبيعية وراح زعماؤها والمناصرون لها يلهثون وراء أوهام التغريب دون النظر إلى الواقع الحضاري للأمة العربية.

لذا فإن علينا أن نعيد الحداثة العربية لوضعها السليم للتخفيف من عذاباتها من خلال ربطها من جديد بالتراث، لأن في تصوري لا يمكن فهم الحداثة العربية معزولة عن تراثها، ومعزولة عن آبائها الشرعيين أمثال الحلاج وابن عربي والنفري، هؤلاء الشعراء المتصوفة الذين استطاعوا أن يقدموا نصًا شعريًا حداثيًا يحمل رؤية كونية شاملة، ويسعى إلى استكناه الحقائق العميقة للوجود. وبهذا فإن الأساس الذي يقود تطور الشعر ليس أدبيًا بحتًا، وإنما هو إشراقي صوفي يمارس البحث عن المطلق، وبتعبير آخر يمكن وصف الحداثة بأنها انتقال من الوصف إلى الكشف. . وهذا يعني التجاوز والابتكار، كما يعني الصدور عن الذات ؛ أي الربط بين الشعر والذات، لأن الشعر في حقيقته خلاصة الوجود الذاتي للشاعر، والقصيدة هي عملية تحول للمشاعر والانفعالات الذاتية من شكلها المجرد إلى تعابير لغوية، ونحن لا نعود لهذه التجارب "لنحارب الحاضر بأسلحة الماضي إنما لرغبتنا في ألا يكون ذلك الإرث ثقلا مثبطا بل جناحا يساعد على التحليق وفتح آفاق جديدة أمام الحداثة المعاصرة بأسئلتها القلقة والمتشعبة ".[1]

وهذا حرر الشعر من التقليد وغير وعي الشاعر - الذي كان يسيطر عليه الماضي - بوعي جديد متحرر من أعباء الماضي، ومتطلع إلى المستقبل "وما يفصل بين الوعيين هو ما يفصل بين وعي الجماعة الذي يقيم المثال الشعري، ويعتبره كاملاً في قالبه وبنائه ولغته وشكله وأغراضه، ويغري الشاعر بأن يستنسخ ذلك المثال استجابة للرغبة الجماعية"[2]، ووعي جديد ينبثق من التراث ثم ينمو في الفضاء الطبيعي، والمحيط الخاص للثقافة العربية "الذي يقبل كما قبل في مراحل كثيرة من عمر الثقافة العربية وآدابها الناضجة فكرة التلاقح والتبادل بين الثقافات الإنسانية بشرط ألا تتخلى أية ثقافة عن بصماتها"[3].

---

[1] محي الدين اللاذقي، آباء الحداثة في الشعر المغربي المعاصر، ص 14

[2] محمد بنعمارة، الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص37.

[3] محيي الدين اللاذقي، آباء الحداثة العربية، ص9، 8.

وهذا يقودنا إلى قضية هامة ألا وهي العلاقة بين التجربة السلوكية، والتجربة الإبداعية، أو الوعي المزدوج الذي استطاعت التجربة الصوفية أن تحققه "عندما ربطت بين التجربتين السلوكية والإبداعية. . وهكذا فإن ازدواج الوعي يؤكد الصلة بين الذات المبدعة وكتاباتها"[1]، وعلى هذا الأساس فإن الترابط بين الذات المبدعة وإبداعها ليس أمرًا جديدًا كما تزعم جماعة شعر، وإنما هو قديم قدم الشعر الصوفي، وبالرجوع إلى التجارب الصوفية كتجربة النفري وابن عربي وابن الفارض وغيرهم، تتضح لنا الصلة القوية بين الذات والإبداع ؛ فتجارب هؤلاء المتصوفة هي تجارب مرادفة لذواتهم ؛ أي أن الصوفي يضع ذاته بين سطور كتاباته، ومن الأمثلة على ذلك قصيدة ابن الفارض التائية الكبرى المعروفة "بنظم السلوك"، فهي ترجمة لذات الشاعر وحياته كتبها عن نفسه بنفسه.

وما قيل عن ابن الفارض يقال كذلك عن ابن عربي في ديوانه "ترجمان الأشواق" الذي يمثل "تجربة فريدة يؤكد فيها على أهمية ارتباط النص الشعري بصاحبه وضرورة ذلك الاتصال الذي تحققه الشروح التأويلية، فتتكشف المعاني والدلالات الصوفية العميقة التي يرمي إليها الشاعر" فقد عمد ابن عربي - كما هو معروف - إلى وضع شرح لهذا الديوان سماه "ذخائر الاعلاق في ترجمان الأشواق"، وهذا لا يدع أي شك في علاقة النص بصاحبه، وامتزاج الذات المبدعة بإبداعها.

لقد أراد ابن عربي بهذا الشرح أن يرد على الفقهاء الذين استنكروا ربط هذا الديوان بالمعاني الإلهية كما أراد أن يأخذ بيد القارئ إلى الأسرار التي ينطوي عليها الديوان ولفت الانتباه إلى الطابع الذاتي الخاص الذي يميز هذه التجربة الشعرية.

وبهذا حققت الصوفية وثبة إبداعية هامة بفضل إخضاع اللغة للتجربة الشعورية ؛ لأن التصوف رؤيا فردية للذات والعالم، وللغة التعبير أيضًا.

وهذا يجعلنا نميز بين نشأتين للشعرية العربية :

1- النشأة الأولى : تميزت بالتركيز على جانب الصناعة، وثبات اللغة في إطارها الوصفي، وقد استلهمت منها حركة الإحياء في الشعر العربي مفهومها

---

[1] محمد بنعمارة، الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص 38

للشعر، فقامت على تقليد النماذج الشعرية القديمة فجاء شعرها قطعًا هاربة من الشعر العربي القديم في عصوره الزاهية ومثال ذلك محمود سامي البارودي الذي جاء شعره تقليدًا محضًا ليس فيه ابتكار أو تجديد.

2- النشأة الثانية : وهي نشأة صوفية تميزت بالحوار مع الباطن ودخول فضاء الكشف ؛ أي التأسيس لطريقة جديدة في المعرفة تغاير الطريقة التقليدية - كما رأينا سابقًا -، والتأسيس أيضًا لطريقة جديدة في الكتابة تقوم على ابتكار المعاني الجديدة، واستخدام لغة الرمز والإيحاء بدل لغة الوصف والتشبيه.

هذه النشأة الثانية للأسف الشديد لم تلق العناية الكافية من الدارسين على الرغم من أنها هي التي وجهت حركات التجديد في شعرنا الحديث "إذ إن القول بضرورة نفاذ الشعر إلى الجوهر، وتعبيره عن الوجدان المنفعل - كما هو الشأن عند حركة الديوان - أو أهمية ارتباط القصيدة بقائلها وبذاته المبدعة المتألمة باطنًا في هواجسها واضطرابها وألمها وظاهرًا في علاقاتها بالطبيعة وتجلياتها - كما هو الأمر عند جماعة أبللو، وشعراء المهجر - إن هذه المفاهيم تجعلنا نرى أن كل هؤلاء قد استلهموا من التجربة الصوفية بصورة أو بأخرى"[1]، حتى الشعراء الغربيين فقد اعتمدوا على التصوف في ممارساتهم النصية وحققوا بذلك مصالحة الإنسان مع ذاته "وحققوا الاستبطان في أغوار الذات والسفر في مجهول الكينونة التي حجبها العلم بتحوله إلى ميثولوجيا العصر"[2].

فقد تنبه الغرب كما يرى خالد بلقاسم "إلى أن اعتماد العلم، في فهم الإنسان، لم يقم إلا بإبعاد الإنسان عن ذاته، وتأكد له مع التراكم العلمي والتقني أن الإنسان أصبح يشكو غربة، تمثلت في انفصال داخله عن خارجه ؛ لأنه أصبح يعيش إلى جانب محيطه، وليس فيه"[3]، ولذلك فقد نادى الكثير من الباحثين إلى ضرورة تبني طرق جديدة في المعرفة

---

[1] المرجع نفسه، ص 51

[2] خالدبلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص54.

[3] المرجع نفسه، ص 42

كالحب والشعر والحدس، فأندريه بريتون[1] مثلاً : "يرى أن السوريالية تأسست على الاعتقاد بأن ثمة شيئًا مخفيًا وراء الأشياء المرئية، بل إن المجتمع الغربي قد مجّد فيما بعد المعرفة الوجدانية"[2] التي قادته إلى الانفتاح على التصوف والذي "تم بإيعاز من الفقر الروحي الذي استشعره المبدع في عالمه الخارجي، ومن ثم كان التصوف بخياله ولا معقوله سبيلاً لإعادة ترتيب علاقة الذات بالموضوع"[3].

هذا فيما يخص انفتاح الغرب على التصوف، أما فيما يخص العرب فإن خالد بلقاسم يذهب إلى "أن لقاء المبدعين العرب مع التصوف تمَّ بدافع من تأثرهم بالثقافة الأوروبية الحديثة [ويضيف قائلا] تلك وضعية الثقافة العربية راهنا إذ تتعرف على ذاتها من خلال الآخر انسجامًا مع السلطة التي يملكها الآخر في تسمية المسميات العربية، وفي إضاءة قديم ثقافتها"[4]. ونحن وإن كنا نتفق مع خالد بلقاسم بأن الكثير من القضايا الإبداعية والنقدية التي أنتجتها الثقافة العربية القديمة تم التعرف عليها عن طريق الآخر/الغرب الذي قرأ ثقافتنا بشكل جيد، واستوعب الكثير من إنجازاتنا في هذا المجال، فإننا لا نتفق معه فيما يخص التصوف الذي نحسب أنه كان حركة متصلة الجذور مترابطة الأواصر ممتدة الحلقات تفضي كل حلقة فيها للاحقتها، ولذلك فإن الكثير من الشعراء المغاربة تم اتصالهم بالتصوف ليس من خلال التأثر بالشعر الغربي، وإنما من خلال التربية التي تلقوها ومن خلال تكوينهم الفكري والروحي وظروف حياتهم، ومن ثمة فقد كان من الطبيعي أن تظهر النزعة الصوفية في ممارساتهم الإبداعية، وهذا ما يؤكده حسن الأمراني في قوله : "لقد عشت في بيئة هيأت لي مناخا ثقافيا خاصا، فقد كان والدي - رحمه الله - من حفظة القرآن الكريم، ودرس زمنا قصيرا بالقرويين، وكان يحفظ جملة من الأشعار ومجموعة من المتون العلمية والمنظومات، كنت كثيرا ما أسمعه خاصة في أصائل الصيف ينشد قصائد أغلبها من المديح النبوي ويتغنى ببعض المتون... في المرحلة الثانوية كانت بداية التثقيف الذاتي الذي

---

[1] ينظر أندري هبريتون، بيانات السريالية، ترجمة : صلاح برمدا، دمشق 1970.
[2] فردينان أكلييه، "المعرفة الوجدانية"، تر. محمد سبيلا، كتابات معاصرة، ع12، 1991، ص42.
[3] خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 54
[4] المرجع نفسه، ص55.

عمق اتصالي بالشعر، عرفت في هذه المرحلة أبا القاسم الشابي وابن الفارض وإيليا أبا ماضي والمعري وأبا نواس، وفي آخر هذه المرحلة عرفت نازك الملائكة ونزار قباني".[1]

ويمكن أن نستفيد من هذا الحديث للشاعر حسن الأمراني شيئًا هامًا يتعلق بمرحلة طفولته والتي تميزت بوجود نزعة صوفية أحاطت بالمحيط العائلي الذي تربى فيه الشاعر وكان مصدرها الأب على الخصوص، وهذا طبع شعره بهذه المسحة الصوفية التي ميزت أغلب أشعاره خاصة في أواخر الثمانينيات، وهذا ما تؤكده دواوينه الشعرية مثل : ديوان (ثلاثية الغيب والشهادة)، ديوان (الزمن الجديد) وغيرهما، حيث نجد في أشعاره في هذه الفترة تداخلاً مع الخطاب الصوفي.

والحق أن هذا التداخل بين الشعر المعاصر والخطاب الصوفي يشكل ظاهرة عامة ميزت الكثير من التجارب ليس على الصعيد المغاربي فقط، وإنما على نطاق عربي واسع

ـ العلاقة بين الشعر الحديث والتصوف :

في العصر الحديث، وبفضل اطلاع الشعراء على التراث العربي القديم "وجد البعض في التصوف مرتكزًا تراثيا يتساوق والتأثر بالمذاهب الغربية التي تجعل للخيال النصيب الأوفر في الشعر... خصوصًا وأن الواقع العربي كان مهيئًا يومذاك للتأثر بمثل هذه الاتجاهات نتيجة ظروف القلق والقهر والتخلف"[2] التي عانى منها الإنسان العربي بشكل عام سواء في مرحلة الاحتلال أو بعد ذلك، وهذا يجعلنا نقول إن عودة الشعر العربي المعاصر للتصوف ارتبط بظروف الواقع العربي، وهو نوع من أنواع التمرد والارتداد أمام سلطة القهر الاجتماعي والسياسي، "وقد ساهمت هذه الظروف في تطور الوعي الثوري لدى هذا الشاعر فغدا ينظر إلى التصوف على أنه رمز للتسامي الروحي على الآلام والهموم الفردية".[3]

---

[1] حسن الأمراني، نقلاً عن عبد الله راجع، القصيدة المغربية المعاصرة بنية الشهادة والاستشهاد، عيون المقالات، الدارالبيضاء، ج2، ط1، 1988، ص137.

[2] **عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، ص267.**

[3] المرجع نفسه، ص 268

وعلى هذا فإن العلاقة بين التصوف والشعر علاقة واضحة، إنها تنبع من السعي إلى عالم يكون أكثر كمالاً من عالم الواقع، وعليه فإن أهمية التصوف اليوم تتمثل "في كونه نزعة حدسية كشفية، فهو من هذه الناحية وثيق الصلة بالفن في مفهومه الحديث"[1]، وهو قادر على أن يسهم في تطور مفهوم الفن الحديث الذي غدا يرتبط بالكشف عن جوهر الحياة وجمالها.

إن الشاعر إذن مثل الصوفي "يسعى لإنهاء نقص العالم وعلى هذا فإن الصلة بين التصوف والشعر تنبثق من سعي كل منهما إلى تصور عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الإحساس بفظاعة الواقع، وشدة وطأته على النفس، وصبوة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذب كياننا"[2]، ولقد أكدت الكثير من الدراسات الحديثة هذه العلاقة الموجودة بين التصوف والشعر بشكل عام، وبينه والشعر العربي المعاصر، هذا الأخير الذي يلتقي مع التصوف لقاء حميميًا وعميقا، ويتجلى ذلك اللقاء في أمور عدة تجمع بينهما نذكر منها :

1- تشابه تجربة الشاعر المعاصر بتجربة الصوفي في ارتباطهما بالوجود، وسعي كل منهما إلى الاندماج في الكون والاتحاد بإيقاعه الخفي.

2- اتحاد التجربتين في طريقة التعبير، والتي تقوم على الإيحاء وتجنب الوضوح، واعتماد لغة الرمز والإشارة، ولذلك فقد اهتمت الحداثة باللغة اهتمامًا خاصًا فنحت إلى "استغلال أبعاد اللغة ووظائفها المتعددة الصوتية والدلالية والبصرية والتواصلية وبكل ذلك تتحول اللغة من ظاهرة متجذرة في الزمان وفاعلية زمانية إلى ظاهرة تنخرط في المكان وفاعلية مكانية"[3]، وإن كنا نرى أن اللغة الصوفية ليست واحدة، بل هناك لغات؛ مثل لغة ابن عربي، ولغة النفري، ولغة عمر بن الفارض، ولغة الحلاج وكذلك لغة أبي حيان التوحيدي، هذه اللغات جميعًا استفاد منها الشاعر

---

[1] المرجع نفسه، ص 270

[2] عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، ص 29.

[3] كمال أبوديب، "اللغة مكونًا من مكونات الوعي الحداثي (لغة النص ورؤياه)"، مجلة نزوى، مسقط، ع1، 1994، ص22.

العربي المعاصر فنجد لغة النفري مثلاً حاضرة في شعر أدونيس بينما نجد لغة ابن عربي عند محمود حسن اسماعيل.

3- ظاهرة الاغتراب التي نجدها عند الشاعر المعاصر كما نجدها عند الصوفي ؛ فهي تمثل عندهم حالاً من أحوال المتصوفة، وقد كان الحلاج يعرف باسم "العالم الغريب"[1] أما الجنيد فيقول في الغربة :

تَغرَّبَ أَمْري عند كل غريب — فصرتُ غريبًا عند كلِّ عَجيبِ

وذاكَ ؛ لأن العارفين رأيتُهم — على طَبقاتٍ في الهوى ورُتُوبِ[2]

والغربة هنا هي غربة في الهوى، غربة عن الحق، وليست غربة عن الوطن كما يقول أبو حيان التوحيدي "إلهنَا وقعتْ البينونةُ بيننا وبين خلقك، فلا تصلِها بالبينُونةِ بيننا وبينكَ"[3]، وفي شعرنا المعاصر نقرأ هذا المقطع من قصيدة "غريبان" للشاعر ياسين بن عبيد :

إنّا غريبان هزّ العمرُ أجنحةً — حولي وحولك والأعوامُ تنْفتلُ

لا تأس. . بي ولَهٌ. . لوْلاَ بنَا ولَه — جدّت مياسمه. . ما نحنُ والمثلُ

إلا غريبان لم يفرش لنا كنَفٌ — في الأرض أو يؤويانًا : السَّهل والجبلُ

ما أنتَ منِّي سوى حزنٍ.. أمغتسل — "قلبي بشيء سوى حزني.. ومكتحلُ ؟[4]

4- ونتيجة لاغتراب الشاعر المعاصر، نجده يعاني من الحزن ويحس بالألم والعذاب، يقول ياسين بن عبيد في قصيدة "عائد. . من سفر التكوين" :

ما الذي تأخذ المسافةُ مني — عندما تنطوي العوالم فيَّا

عندما تسكب القصائدُ شكي — ويقيني وحزني الأبديَّا

هذه. . هذه الكآبة نايي — ونشيدي وما تبقّى لديَّا[1]

---

[1] إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف (الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر) 1945-1995، دارالأمين للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1999، ص310.

[2] المرجع نفسه، ص310.

[3] المرجع نفسه، ص310.

[4] ياسين بن عبيد، معلقات على أستار الروح، منشورات دارالكتب، الجزائر 2003، ص18.

فالشاعر في هذا النص يعزف سمفونية الحزن الأبدي الذي يغدو نشيدا يردده الشاعر ؛ لأنه كل ما تبقى لديه في هذا الواقع، ولذلك فهو لا يملك إلا أن يترنم بعذاباته وأحزانه أمام الواقع الذي هد ذاته بانكساراته وهزائمه المتلاحقة، وهذا الحزن نجده أيضا عند الصوفية كما يتبين من هذا النص للجنيد يقول فيه : "كان يعارضني في بعض أوقاتي أن أجعل نفسي كيوسف وأنا كيعقوب، فأحزن لما فقدت منها، كما حزن يعقوب على فقد يوسف، فمكثت أعمل مدة، فيما أجده على حسب ذلك"[2].

5- اتحاد التجربتين في التركيز على الجانب الميتافيزيقي حيث نجد إصرارًا هامًا لدى الشاعر وخاصة السوريالي من جهة والصوفي من جهة أخرى على رفض الواقع والنزوع نحو المطلق، [3] وعلى هذا فإن العلاقة بين التصوف والشعر علاقة واضحة إنها تتبع من السعي إلى عالم يكون أكثر كمالاً من عالم الواقع، ولذلك فإن أهمية التصوف اليوم تتمثل "في كونه نزعة حدسية كشفية، فهو من هذه الناحية وثيق الصلة بالفن في مفهومه الحديث"[4]، وهو قادر على أن يسهم في تطور مفهوم الفن الحديث الذي غدا يرتبط بالكشف عن جوهر الحياة وحقيقتها المستترة والسعي وراء المطلق، و"هناك من يرى بأن الشعر يمكن أن يكون في حد ذاته وسيلة للمعرفة، فهو كشف واستجلاء لما هو منفلت فيما وراء العالم، أو مكبوت في اللاوعي.. وحالة الكشف هذه تعبير عن إرادة معرفة تصبو نحو رؤيا العالم من أجل إدراك المستور، وتنوير العتمة، وإزالة الحجاب المعيق للرؤيا"[5].

هناك علاقة قوية إذن بين الشعر والمعرفة وبين الشعر والتصوف ربما تبلغ درجة التماهي، والشاعر مثل الصوفي "يسعى لإنهاء نقص العالم وعلى هذا فإن الصلة بين التصوف والشعر تنبثق من سعي كل منهما إلى تصور

---

[1] المصدر نفسه، ص 24

[2] **الجنيد، نقلا عن محمد منصور، الشعر والتصوف، ص 315**

[3] ينظرأدونيس، الصوفية والسوريالية، ص72 ومابعدها. وكذلك ص156 ومابعدها.

[4] **عدنان حسين العوادي، الشعرالصوفي، ص270.**

[5] عبدالعزيز بومسهولي، الشعر الوجود والزمان (رؤية فلسفية للشعر)، افريقيا الشرق، المغرب 2002، ص16.

عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الإحساس بفضاعة الواقع وشدة وطأته على النفس وصبوة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذب كياننا"[1].

وقد أكدت الكثير من الدراسات الحديثة هذه العلاقة الموجودة بين التصوف والشعر بشكل عام، وبينه والشعر العربي المعاصر، ويتجلى ذلك اللقاء في أمور عدة سبق ذكرها وقد أشار إليها الكثير من النقاد المعاصرين كعاطف جودة نصر في كتابه "الرمز الشعري عند الصوفية" وأدونيس في كتابه "الصوفية والسوريالية" وخالد بلقاسم في دراسته الموسومة بـ : "أدونيس والخطاب الصوفي" وكذلك محمد بنعمارة في كتابه "الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر" ومن أهم ما استخلصه في هذا الكتاب "تشابه تجربة الشاعر المعاصر بتجربة الصوفي وهذا التشابه بين التجربتين يحقق التشابه بين طبيعة الشاعر وطبيعة الصوفي ويجعل كل واحد منهما في حاجة إلى طبيعة الثاني. .."[2].

الخطاب الصوفي في الشعر المغاربي المعاصر :

لا يخفى على أي باحث في الشعر العربي المعاصر تلك الصلة الموجودة بينه، وبين التجربة الصوفية في جوانبها السلوكية، والمعرفية، والإبداعية، وقد سبق أن لاحظنا هذا الامتزاج بين تجربة التصوف وتجربة الشعر عند العديد من الشعراء المشارقة على رأسهم محمود حسن اسماعيل في الثلاثينيات، وأدونيس في السبعينيات، والثمانينيات من القرن العشرين، وهذا ما يقرره النقاد بدءًا بعلي عشري زايد الذي يعد "التراث الصوفي واحدًا من أهم المصادر التراثية التي استمد منها شاعرنا المعاصر شخصيات، وأصوات يعبر من خلالها عن أبعاد من تجربته بشتى جوانبها الفكرية والروحية[3].

وهذا الأمر ليس غريبًا ؛ لأن الصلة بين التجربة الصوفية، والتجربة الشعرية صلة قوية مستحكمة تؤكدها تجارب محمود حسن اسماعيل، وصلاح عبد الصبور، والبياتي، ونازك الملائكة، وأخيرًا أدونيس.

---

[1] عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، ص29.

[2] **محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص159.**

[3] **علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص132.**

وقد جذبت الصوفية أيضا أنظار الشعراء المغاربة الذين تفطنوا لما تزخر به التجربة الصوفية من طاقات إبداعية فراحوا يغرفون من ينبوعها الفياض، وكان من نتائج ذلك تغير نظرتهم للشعر الذي لم يعد كما كان في السابق عالمًا مسطحًا يتمكن منه القارئ دون عناء فقد غدا عالمًا سحريًا يموج بالحركة والألوان، عالمًا لا يعترف بالأبعاد والحدود، إنه عالم التخطي والتجاوز والسعي وراء المطلق، كما أنه لم يعد خطابًا قائمًا على التأثر والانفعال، إنه في حقيقته خطاب التساؤل المعرفي والتعدد الدلالي، والتنوع الرؤيوي، وهو تبعًا لذلك خطاب التأويل والتعدد الدلالي، خطاب القراءة المفتوحة الآفاق المتعددة الأبعاد.

وقد ساهمت ظروف الاستبداد وغياب الديمقراطية في أقطار المغرب العربي في تطور الوعي الثوري لدى هذا الشاعر فغدا "ينظر إلى التصوف على أنه رمز للتسامي الروحي على الآلام والهموم الفردية"[1].

وعلى هذا فإن العلاقة بين التصوف والشعر علاقة واضحة إنها تنبع من السعي إلى عالم يكون أكثر كمالا من عالم الواقع.

وعليه فإن أهمية التصوف اليوم تتمثل "في كونه نزعة حدسية كشفية، فهو من هذه الناحية وثيق الصلة بالفن في مفهومه الحديث"[2] وهو قادر على أن يسهم في تطور مفهوم الفن الحديث الذي غدا يرتبط بالكشف عن جوهر الحياة وجمالها.

إن الشاعر إذن مثل الصوفي يسعى لإنهاء نقص العالم وعلى هذا فإن الصلة بين التصوف والشعر تنبثق من سعي كل منهما إلى تصور عالم أكثر كمالا من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الإحساس بفظاعة الواقع وشدة وطأته على النفس وصبوة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذب كياننا.

لكل هذا فإننا نعتقد أن اللقاء بين التجربة الشعرية المغاربية والخطاب الصوفي يمثل مظهرا هاما من مظاهر حداثة الخطاب الشعري

---

[1] عدن انحسين العوادي، الشعر الصوفي، ص 268.
[2] المرجع نفسه، ص 270

المغاربي المعاصر، إذ نجد أن الكثير من نصوص هذه التجربة الشعرية تغترف من معين الصوفية مما يطبعها بطابع فني خاص وهذا ما يشكل موضوع بحثنا في هذه الدراسة.

ومن هنا فإن الخطاب الصوفي يعد وسيلة هامة لتشكيل جمالية الخطاب الشعري المغاربي المعاصر. وسنحاول فيما يأتي إبراز بعض مظاهر حضور الخطاب الصوفي في الشعر المغاربي المعاصر

1. استلهام لغة المعجم الغزلي : (الرؤية الكونية لعاطفة الحب) :

وقد استلهم الشاعر المغاربي لغة الحب الصوفي لبناء نصوص غزلية في ظاهرها ولكنها في الحقيقة ذات وظيفة دلالية ارتقائية متسامية من الإطار البشري إلى الإطار الروحي، والحق أن هذه الثنائية (المادي/ لروحي) ليست غريبة على طبيعة العمل الشعري إذ أن انصهار الأضداد في بوتقة النص الإبداعي هي إحدى خواص العملية الإبداعية، كما في هذا النص للشاعر الجزائري (عثمان لوصيف) :

أتملى جمالات وجهك مغتسلاً برذاذ التسابيح
تغلبني الحال. . أغرق في نور عينيك
حيث تشف المرايا وحيث ترف الغصون
أنتشي فتنة
آه ! يا امرأة من أريج السماوات
من صبَّ فيك المُدام
وصاغك روحًا إلهية النبرات !
ومن مدّ بيني وبينك خيطا من النار ؟
معذرة. .. آه ! معذرة إن هتكت الستارة

نلاحظ في هذا النص كيف يبدأ الحب من الإطار المادي، وينتهي إلى الجوهر الروحي، وبذلك استطاع الشاعر أن يحرر التجربة العاطفية، ويسمو بها من معناها الضيق المحدود إلى مستوى الرؤية الصوفية العميقة بأجوائها الروحانية الشفافة، وتأتي اللغة الصوفية الرمزية في هذا السياق

لتعبر عن حالة التوهج العاطفي تلك الحالة التي لا تستطيع أي لغة أخرى أن تحتويها في عمقها، وإيغالها في الذات.

هناك إذن تصعيد للمظهر الأنثوي إلى مستوى عال من الروحانية الصوفية، "وتلك هي جدلية اللقاء بين الحب الجسدي، والحب الروحي، والتي يتولد عنها الحب الصوفي، ويوصل هذا الحب إلى حالة من الوجود الأعلى، والوعي الأعلى" أو ما يمكن أن نطلق عليه الرؤية الكونية لعاطفة الحب، والتي تسعى للتوحيد بين الحب المادي، والحب الإلهي، والنظر للمرأة على أنها جوهر مقدس؛ لأنها في نظر الصوفية تجل للجمال الإلهي، وفيض من فيوضاته، وهذا يفسر لنا شغف الصوفية القدامى بالحب العذري "وذلك لما بين العفة في الحب وبين الزهد من سمات مشتركة، وملامح متشابهة، ففي كليهما نزوع إلى الإعلاء والتسامي، وشعور حاد بالتحريم الجنسي، ورغبة في تحقيق ضرب من الانسجام والتوافق بين ما يرغب فيه وما يخشى منه" ويتحقق هذا الانسجام في اقتران القدسي بالإنساني فتصبح المعشوقات بمثابة المرايا التي تعكس جوهرًا واحدًا هو الجمال المطلق، وعلى هذا فكل "جمال في عالم الحس هو إغراء بالجمال المكنون في عالم الروح، والمحسوسات نفسها لا توحي الشعر إلا حين تستعد النفس لفهم ما فيها من الدلالات الوجدانية".

ولكن إذا كانت المرأة عند الشعراء المتصوفة القدامى كابن عربي وأترابه، وسيلة التعبير عن الجمال الإلهي والحب الإلهي، فهي عند الشاعر المعاصر غاية في ذاتها بدل أن تكون وسيلة فحسب، كما نجد عند الشاعر التونسي (محمد الخالدي)، حيث يقول:

قالوا:
إن سماء حبيبك شاسعةٌ
أخذته الجذبة منا فنأى ونأى مرقاهُ
كنا نأتيه
نستعطفه الشعر فيرميه

ويفيض علينا ألقا.. بهرتنا يوم رأيناه
هالة ضوء فسجدنا :
- هذا النورانيُّ يهلُّ بهيًا- ومددْنا
أيدينا نتلقاه

2- لغة الجسد وفتنة العري :

عبر شعراء الصوفية القدامى عن الحب الإلهي بالرموز الحسية للمرأة، والتي ألفناها في الشعر الغزلي الصريح كوصف الغيد الحسان، والجفون الفاتكة، والخدود اليانعة،... إلخ وهي صورة مادية تذكرنا بغزليات امرئ القيس، وعمر بن أبي ربيعة، ولنا في ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي أمثلة كثيرة من هذه الصور التي يجعلها الشاعر رمزًا للجمال الإلهي.

وفي العصر الحديث أفاد شعراؤنا من هذه الطاقات التعبيرية التي تتيحها لغة الجسد فقدموا لنا صورًا مادية للمرأة تطفح بالشهوة، والنزعة الشبقية التي لا ترى في المرأة إلا جسدًا لتحقيق المتعة الحسية، ولكنهم ألبسوا هذه الصور نزعة صوفية تتأتى من التصعيد الذي ألحق المظهر الفيزيائي للمرأة باتجاه الروحانية الصوفية حيث يتروحن الجسد، ويبطل التعارض الموجود بين الجسد والروح ؛ أي أنه يتم تجاوز ثنائية (الجسد والروح)، ومن التجارب المميزة في هذا المجال تجربة الشاعر التونسي (محمد الخالدي) في ديوان المرائي والمراقي التي تهدف إلى ترقية النفس، وتهذيب الذات بواسطة الفن الذي يغدو عند الشاعر "نحتا للكيان، وتوهجًا للنفس، وإجلاء لتطلعاتها، وأحلامها الشفافة، من أجل البقاء وإعادة ابتناء العالم، وخلقه من جديد" ؛ فالعالم عند الخالدي يتجدد بالشعر، وبالوهج الصوفي ينقض الشاعر العالم من الرتابة، والتكرار الآلي الجاف، ويكشف عما هو روحي، وجوهري في الحياة المادية.

ديوان المرائي والمراقي يكشف لنا عن هويته الصوفية للوهلة الأولى سواء من خلال العنوان الرئيس "المرائي والمراقي" أو العناوين الفرعية مثل : "أعراس البرزخ، وفي عمر بن الفارض آخر السالكين، والسمي، وأحوال

السمي، والمكاشفة، ومن رؤيا القطب، ومعراج - 1 -، والمريد..."، ففيما يخص عنوان الديوان فدلالته الصوفية واضحة، فهو يتكون من كلمتين : المرائي جمع المرئى، وهو المشهد، والمراقي جمع مرقى، وهي الدرجة أو المقامات التي يقطعها الصوفي أثناء رحلته الروحية صوب المتعالي، فقصائد الديوان بهذا المعنى تتحول إلى مرائي تجلت للشاعر بعدما ارتقت روحه في درجات الحال الصوفي، وقد قدم الشاعر المرأى/المشهد على المرقى/الدرجة ؛ لأن هدف الصوفي من ارتقاء هذه المقامات هو المشاهدة وقد تحققت للشاعر عبر خارطة هذا الديوان، وعناوينه الفرعية التي هي بمثابة الهوية للقصائد.

فالعنوان كما يقول الغذامي "يحمل لنا صورة من صور تفسير الشاعر لقصيدته، هو آخر ما يكتب من النص الشعري بعد أن تزول عن الشاعر حالة المخاض الكتابي ويفرغ مما يسميه بايرون بالحمم البركانية التي تحمي الشاعر من الجنون ؛ لأن الكتابة هي البديل عن الانفجار النفسي بما أنها انفجار لغوي يوازي بل يفوق درجات الانفعال الذاتي، وإذا فرغ الشاعر من كتابة قصيدته راح يبحث لها عن عنوان، هذا العنوان سوف يكون خلاصة دلالية لما يظن الشاعر أنه فحوى قصيدته، أو أنه الهاجس الذي تحوم حوله، فهو إذا يمثل تفسير الشاعر لنصه".

وهذا نص من الديوان يبرز هذا وهذا العشق تلهبه، وتأجج ناره الأنثى :

قالت : هذه الليلة ينهض في جسدي

هرَمٌ من لذاتٍ ومباهج مبذُولة

فأنا الكعبةُ يقصدها العشاق، أنا

الكعبة رنّحها الشوق فمادت، فتعال نُقمْ

عرسًا للحبِّ، فقد أمْرعَ هذا الجسد الطافحُ

بالشهوة والعشق. تعال وروِّ غليلهْ

ودخلنا في أبدٍ من فرحٍ

شفق شفٌّ وتبر منضودٌ

عبقٌ ينسابُ وظل ممدودُ

ما بين البرزخ والبرزخ تغفو مدنٌ

وتضيعُ حدود

3 ـ استدعاء الشخصيات الصوفية :

ومن الظواهر اللافتة للانتباه في هذا الصدد نزوع الشاعر المعاصر إلى استدعاء الشخصيات الصوفية كما نلحظ في أشعار محمد علي الرباوي وعبد الله حمادي ومحمد الخالدي حيث يستحضرون في نصوصهم الصوفية بعض أعلام التصوف المشهورين كالحلاج وابن الفارض وجلال الدين الرومي وغيرهم، يختارهم الشاعر المعاصر ليكونوا قناعًا يختفي من ورائه بل وأحيانا يحلون فيهم ويتحدون اتحادًا كاملاً "وقد لا نبالغ [كما يقول الدكتور محمد بنعمارة] إذا اعتقدنا أن بعض شعرائنا المعاصرين، بلغ بهم الأمر أن رأوا أنفسهم وتجاربهم، وإيقاع حياتهم الروحية والاجتماعية والسياسية في بعض الشخصيات التراثية الصوفية"[1].

يكفي أن نشير هنا إلى قصيدة "أسرار الرجل المتوهج وتجلي حبيبته فيه" للشاعر التونسي محمد الخالدي، وفيها يقول :

دَعَوْتُ القِدِّيسينَ، دَعَوْتُ الحلاَّجَ، دَعَوْتُ
قتيلَ الشَّهْباءِ وذَا النّونِ المصرِيَّ، دَعَوْتُ الحارث
والسَّقْطِيَّ، دَعَوْتُ جُنَيْدًا والجِيلاَنِيَّ، دَعَوْتُ
أبَا مَدْيَنَ والبَسْطَامِيَّ، دَعَوْتُ اِبْنَ الفارِضِ والشِّبْلِيَّ،
دَعَوْتُ أبَا الحسن الشَّاذِلَ. . قلتُ : "أَغِيثونِي
باللّهِ عليْكُم، وأجيبُوني.." [2]

حيث يحضر أعلام التصوف في شعر الخالدي بشكل جديد، فهو لا

---

[1] محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص 266

[2] محمد الخالدي، المرائي والمراقي، دار الأطلسية للنشر، تونس، 1997، ص16، 17.

يكرر الشخصية التراثية، وإنما يوظفها رموزا للدلالة على التجربة الذاتية، وقد اختار الشاعر عددًا من أقطاب التصوف في مقدمتهم الحلاج، وعمر بن الفارض، وجلال الدين الرومي، والشيخ الجيلاني، وأبي مدين والبسطامي... هذه الشخصيات يندمج فيها الشاعر، ويحل فيها حلولاً صوفيًا بحيث لا يمكن الفصل بين الذات الشاعرة، والشخصية الصوفية، وهذه الظاهرة تبرز بشكل قوي في الشعر العربي المعاصر، فقد "اختار شعراؤنا المعاصرون شخصيات عديدة من أهل التصوف واجهوا بها قارئ قصائدهم، واتخذوا منها قناعًا يتحدثون به من ورائه عن مشاغلهم ومعاناتهم، ومواقفهم"[1] كما هي الحال عند صلاح عبد الصبور الذي استعار شخصية الحلاج، وعند عبد الوهاب البياتي نعثر على شخصية السهروردي، والشاعرين الفارسيين فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، أما الشاعرة نازك الملائكة فنجدها في بعض أشعارها تندمج مع شخصية رابعة العدوية[2]. أما محمد الخالدي فيغدو تارة ابن الفارض يعب من كأسه خمرة الوجد، وأخرى ابن عربي في مراقيه، يضرب في أصقاع الكون حيثما شاء، يبلغ سدرة المنتهى، ويرى ما لا يوصف، وهنا تتعطل اللغة، وتتحول الألفاظ إلى إشارات ورموز موغلة في الشفافية والرقة، كما لو أنه في حلم أو طقس من طقوس السحر.

فتنهض اللغة في شكل حشد من الدوال، وهذه الدوال غير ثابتة عند الخالدي وإنما هي متحركة باستمرار "لا ترتاح عنده في تحديد واحد وإنما تتعدد في تيار يلونها بألوان متعددة كل لون هو مرحلة من مراحل التجربة [ولذلك] نشبه حركة الكلمة عنده بالمعراج... فالكلمة تعرج من مضمون أدنى إلى مضمون أرقى ثم إلى مضمون أعلى، لا تستقر في مضمون بل تتركه دومًا إلى مضمون أعلى دون أن تصل أبدًا.. كل ذلك بديناميكية جدلية خاصة، تلتقط في كل مضمون ما يحمله في حناياه من بذور إلغائه، وهكذا إلى ما لا نهاية"[3] فلا نهاية للترقي كما أنه لا نهاية للتجربة الصوفية.

---

[1] محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص 266.

[2] لمزيد من التعليق على هذه الظاهرة ينظر المرجع نفسه، ص 268 ومابعدها.

[3] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 19.

إن الشاعر الصوفي يتكلم بلغة أعلى من لغة الناس، وهكذا فإن "الارتقاء الذي أخذ في ما سبق شكلا وجوديًا نراه في هذا السياق يخرج مخرجًا لغويًا إذ الشاعر يطهر نفسه بتطهير لغته، إنه مسكون بالطهارة وجودًا، وبالعذرية عبارة"[1].

ويصبح الشعر وسيلة لتجديد اللغة حتى تقوى على تجسيد الأحلام والرؤى، وإن كان الشاعر على الرغم مما بذله من طاقة بيانية يعترف بضعف اللغة، وعجزها عن حمل ما ينوء به صدره من معاني ودلالات :

لغتي تضيق
ماذا لو اتسعت حروف الأبجدية
فأقول معراجي ورؤياي النبية
ماذا لو اتسعت فيهدأ في دمي هذا الحريق
أتوسل اللغة العصية تنثني
- مالي وللرؤيا النبية تصطفيك فلا أُطيق
أنى لهذي الأبجدية أن ترود مجاهلاً
من لألإ ألق فلا يجتاحها هذا البريق
لغتي تضيق
وكلما راودتها جفلتْ[2]
لتتركني وفي دمي الحريق[3]

2- توظيف الرموز الصوفية :

لا بد من التوكيد على نقطة أساسية فيما يخص الرمزية الصوفية ؛ فهي رمزية اصطلاحية "لا يحتاج معها القارئ إلى أكثر من دراية بمفردات هذا المعجم الاصطلاحي، ليكون على بينة مما يقرأ، كما هي حال الأدب الصوفي الذي بلغ من سمو الخيال، وعمق الإيغال في سماء النفس الإنسانية،

---

[1] **رضا بن صالح، "المرائي و المراقي : في تمعين الوجود وابتعاد الزمن"، مجلة الحياة الثقافية، ع 92 (فيفري 1998)، ص 102.**

[2] جفل : شرد ونفر.

[3] محمد الخالدي، المرائي والمراقي، ص 40، 41.

والروح العلوية حدودًا قصية جدًا جعلته في بعض الأحيان يتخطى المناخ الرمزي ويحتويه.. لكنه مع ذلك لم يكن الرمز فيه هدفًا لذاته، وغاية جمالية خالصة، إنما متكأ لأغراض أخرى غير أدبية ولا جمالية"[1]، وبناء على ما سلف يمكن القول إن الرمز لم يكن مقصودًا لذاته عند الصوفية بمعنى أنه لم يكن وليد وعي فني وجمالي "فالغاية من ورائه شيء آخر غير اللذة الفنية الخالصة، قد تكون تلك الغاية خلقية، أو دينية أو فلسفية، أو كل أولئك جميعًا، ولكنها لا تكون غاية أدبية يقصد من ورائها تحقيق الجمال الفني الخالص"[2]، على خلاف الخطاب الشعري المعاصر الذي يهدف من وراء استثمار اللغة الصوفية إلى تحقيق قيم جمالية فنية تراهن على الشعري من خلال تمجيد اللغة الصوفية، وتوظيفها نصا غائبا، بل وعنصرًا بنائيًا في النص الشعري المعاصر.

بالإضافة إلى القيم الروحية التي يسعى الشاعر لتوفيرها في نصه الإبداعي، فكما هو معروف يتميز العصر الحديث بنزعته العقلية ذات الطبيعة المادية في حين أننا نجد التصوف ينزع نزوعًا روحيًا خاصًا، ولعل ذلك هو السر في هذا التداخل بين الشعر المعاصر والخطاب الصوفي، وكأن الشاعر يهدف من وراء ذلك إلى "تحقيق قدر من المصالحة بين الروح والجسد، وإحداث نوع من التوازن في الشخصية الحاضرة، والأزلية للإنسان"[3] والميل إلى الاتحاد بالوجود، والامتزاج به إنها "حركة نحو التوحد، نحو تكثيف ذاتين، وزمنين في ذات وزمن واحد"[4] ولعل هذا ما يمنح المكون الصوفي سمته الشعرية؛ فالتصوف فيما يبدو حلول وإلغاء للثنائيات والحدود الفاصلة بين عناصر الوجود.

ولذلك يعد الرمز أبرز المكونات التي تبرز اشتغال البعد الصوفي في الخطاب الشعري المغاربي المعاصر. حيث يعمد الشعراء إلى استعارة الرموز

---

[1] ياسين الأيوبي، مذاهب الأدب، ص129

[2] درويش الجندي، الرمزية في الأدب العربي، ص 357

[3] كولدرج، النظرية الرومانتيكية في الشعر، تر. عبد الرحمن حسان، دار المعارف، القاهرة 1971، ص188

[4] **كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ط1، 1987، ص102.**

الصوفية وتوظيفها في نصوصهم، ومن هذه الرموز نذكر رمز المرأة، ورمز الخمرة، ورمز الرحلة

حيث يتخذ الشعراء من هذه الرموز أقنعة للتعبير عن تجاربهم وطبعها بهذا الملمح الروحي المستمد من الخطاب الصوفي.

يقول محمد علي الرباوي في قصيدة (الكأس) من ديوان "الأحجاب الفوارة" :

آه خليلي، ناولني الكأس، فإن عظامي
تشكو ظمأ قتالا، ناولني الكأس عساها
تمخر أدغال رمادي، ناولنيها. ..قد
يَنْفدُ ما بقرارتها، وتظلُ ضلوعي تبحث
عن كأس أخرى تطفئُ ما بخمائلها من
لهب ثجاج، ناولني الكأس، ولا تسق
فيافي ذاتي سرًا إن أمكن أن تسقيها
بالجهر، فليس على المجنون ملام
ناولني الكأس ولا تسأل ما فعلت
بشوارعي الأيام [1]

فالمعاني في هذه القصيدة لا تكشف عن هويتها مباشرة بل تحتجب خلف الأستار، ولا تبدو إلا في هذه الصور المجازية التي تختفي وراءها مدلولات متعددة ؛ فالأشياء تتجرد من تشيئها، والألفاظ تتجرد من لحائها، لتكتسي دلالات جديدة مشرقة بفيوضاتها الصافية. "وبما أن المجاز احتمالي [كما يقول أدونيس] فإنه لا يؤدي إلى تقديم أي جواب قاطع، ذلك أنه في ذاته مجال لصراع المتناقضات الدلالية، وهكذا لا يولد المجاز إلا مزيدا من الأسئلة"[2] وهذا يقتضي منا تشريح البنى العميقة للنص للكشف عن المعنى المستتر. فالمضامين في النص السابق رغم أنها تبدو مضامين حسية فإنها تقع في تماس مع مدلولات تجربة الشاعر المتشبعة بالفيض الصوفي.

---

[1] محمد علي الرباوي، الأحجار الفوارة، المطبعة المركزية، وجدة- المغرب، 1991، ص 59
[2] أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص144.

فالدلالة السطحية المباشرة للنص تدور حول موضوع الخمرة و"السكر" الذي يذكرنا بخمريات أبي نواس، والتناص واضح للعيان في هذه الأبيات، مع بيت أبي نواس المشهور :

أسقني خمرًا وقل لي هي الخمرُ ولا تسقني سرًا إذا أمكنَ الجهرُ

أما الدلالة العميقة فتنطوي على قيمة رمزية خاصة تشير إلى الحب الروحي الذي يجتاح كيان الشاعر ويفضي به إلى حالة السكر والنشوة بخمرة المحبة الإلهية لنسيان الهموم

وهذا يؤسس لمبدأ التجاوز الذي يقوم عليه الخطاب الصوفي ونعني بذلك تجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن أو مقولة (السلب) فالشاعر "يقدم الحالة ويوهم بها ثم ما يلبث أن ينقلب عليها لينفيها ويقرر نقيضها، وهو إذ يفعل ذلك فإنه يستحوذ على المتلقي ويحقق فيه فعل الصدمة الناتج عن وجود شقة بين ما يقوله ظاهر النص وما ينتهي إليه في عمقه"[1]. وهذه الآلية هي جوهر النشاط الصوفي الذي هو حركة دائبة ونزوع مستمر إلى التجاوز والعلو على عالم المادة "وهنا يتجسد مبدأ الخلاص الذي هو عودة إلى الأصل، سبيلها الانعتاق من ظلمات المادة والانتهاء من الوجود ضمن شروط هذا العالم ومنطقه، ليعود الصوفي إلى الحال المثال"[2].

وفي هذا الصدد يمكن أن نحدد الأسس التي تربط الخطاب الشعري المعاصر للتصوف فيما يأتي :

1- التأويل والمجاز : والذي هو نتيجة لتمييز الصوفية بين الظاهر والباطن مما أدى إلى فتح باب التأويل وإلغاء المعنى الواحد، وهذا ما سعى إليه كذلك الشعراء المحدثون في اعتمادهم على المجاز ورفض المعنى الظاهر.

2- رفض السائد : إذ أن الصوفية قد تأسست على رفض السلفية التقليدية مثلما تأسس الشعر الحديث على رفض التقليد.

3- الغموض : وهو سمة مشتركة كذلك بين الصوفية والشعر الحديث وهو نتيجة لرفض السائد والمألوف، واختراق لغة التداول والتواصل.

---

[1] وفيق سليطين، الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، دار مصر العربية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1995، ص141

[2] المرجع نفسه، ص 109

4- التفكير بالشعر : فقد سعى الشعر الحديث "إلى ترسيخ العلاقة بين الفكر والشعر كما عمل المتصوفة على تمجيد طرق معرفية كانت ملغاة في النظام الثقافي السائد، كالعشق والحدس والخيال والشعر"[1].

ومن هنا فإننا نجد الكثير من نقاط التلاقي، والاتفاق بين التصوف والشعر، ولعل هذا ما جعل أدونيس يعد التصوف تجربة شعرية فهو يرى "أن نصوصها تحبل بإمكانات كان لها أن تهيئ لقلب مفهوم الشعر منذ القديم لولا الكبت الذي وجهها".[2] أما عن فكرة الارتباط بين الشعر، والتصوف فإن أدونيس يعبر عنها بصراحة في قوله : "فكل شاعر حقيقي هو أساسًا صوفي وسوريالي".[3]

إلا أن هذا الفهم لم يكن موجودًا في تراثنا النقدي القديم، ولا حتى في عصور الإحياء، فقد نشأ عند نقادنا القدامى تعارضا واضحا بين الشاعر والصوفي ؛ فالشاعر يلتحم بالحياة، وينفعل بحركتها، أما الصوفي فينبذ الدنيا، ويعتزل الناس، ويقيم بدل ذلك صلة بالذات الإلهية "وبذلك يتضحُ التباين بين الثمرة التي يجنيها كل من الشاعر، والصوفي - على ما بين تجربتهما من صلات - جراء تباين موقفهما من الواقع"[4]، وهذا دفع الكثير من نقادنا إلى القول بأن طبيعة الشعر لا تتفق وقضايا الدين، والأخلاق لذلك وصف الشعر قديمًا بأنه من عمل الشياطين، وبأنه خارج عن النظم الدينية، والأخلاقية ؛ يقول الأصمعي : "الشعر نكد بابه الشر، فإذا دخل في الخير ضعف"[5]، وهكذا يتبين لنا الفهم الخاطئ الذي نشأ قديمًا والذي يرى بأن طبيعة الشعر تختلف عن طبيعة التصوف كما نرى عند الجاحظ في قوله : "ومن تمام آلة الشعر أن يكون الشاعر أعرابيًا، ويكون الداعي إلى الله صوفيًا"[6]، ومما يعزز هذا الاتجاه أن شعر الحكمة، والأمثال والزهادة الذي هو أقرب بطبيعته إلى الاستنتاجات العقلية الهادئة، لم يكن يعد ضمن أغراض الشعر الرئيسة[7]، ومن هنا لم ينظر

---

[1] خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص110.
[2] أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص 99.
[3] المرجع نفسه، ص 205
[4] **عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، ص 247**
[5] ابن قتيبة، الشعر والشعراء، بيروت، 1964، ص 224/1.
[6] الجاحظ، البيان والتبيين، تح. حسن السندوبي، القاهرة، ص 1/ 92
[7] ينظرابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص 23/1

نقدنا القديم وحتى بعض الدراسات الحديثة إلى الخطاب الصوفي على أنه تجربة فنية وإبداعية، وإنما تناولوه على أنه تجربة دينية وفلسفية، ومن النتائج التي ترتبت عن ذلك "حصر الخطاب الصوفي في مجال مخصوص، فالذين حصروه في مجال الفكر قاربوه في ضوء القضايا التي انشغل بها علماء الكلام والفلاسفة، والذين اختزلوه في التعبد التبست عليهم الحدود بين الزهد والتصوف واعتمدوا في فهمه على تصور ديني ضيق.

إن ما ظل بمنأى عن الاهتمام، في الحالتين هو الرؤية الشعرية التي أرساها الصوفية فلا غرابة إذن ألا تلتفت الشعرية العربية القديمة لخطاب الصوفية، مرسخة بذلك إخراجه من دائرة الشعر؛ مما فوت عليها إمكان التقعيد للشعر من منجم خصب يعول على الخيال ويوسع أفق التنظير"[1]، وهكذا فقد تناست الشعرية العربية الصوفي؛ بحيث أنها لم تدرجه في نصوصها، وقد كان لهذا النسيان أثر واضح في هذا التوجه المعياري؛ أي الاحتكام للسائد والذي ميز هذه الشعرية، وأعاق انفتاحها لاستيعاب آفاق التجديد، "واللافت للنظر هنا أن الشعرية العربية القديمة ولّدت تأملاتها الأولى من النصوص، لكنها خانت هذا المنطلق بتحويلها هذه التأملات إلى إكراهات للنص، ... ومن ثم كان على الشاعر أن يلغي ذاته ليرضي مؤسسة النقد"[2]، وفي مقابل هذه المعيارية نجد الصوفية يؤسسون نصًا شعريًا جديدًا وإن كان لم يؤثر في الشعرية القديمة؛ فقد كان له أثر كبير في تطور مفهوم الفن حديثًا باعتباره كشفًا متوجهًا لجوهر الحياة وجمالها، وأدى إلى التداخل، والتفاعل بين التصوف والشعر الحديث، واستثمار إمكانات التجربة الصوفية فنجم عن ذلك "ازدهار أدب غني بالإثارة النفسية، والكشف عن الآلام التي يُحسها الشاعر في توقه إلى عالمه المثالي، وارتطامه بالواقع المحسوس، وقد لاحت في هذا الأدب ملامح واضحة من الرومنسية والرمزية، وإن كان منطلق هذين المذهبين مختلفًا في جوهره عن بواعث الصوفية"[3].

---

[1] خالد بلقاسم، "مدخل إلى العلاقة بين التصوف والشعر"، مجلة البيت، الدار البيضاء، ع خريف 2000، ص73

[2] خالد بلقاسم، "مدخل إلى العلاقة بين التصوف والشعر"، مجلة البيت، ص73، 74.

[3] جبورعبدالنور، المعجم الأدبي، دارالعلم للملايين، بيروت، ط2، 1984، ص160.

التأويل الرمزي للخطاب الكراماتي

د/ فريدة مولى

/جامعة عبد الرحمان ميرة/ بجاية

يعبّر الخطاب الكراماتي رمزيا عن تجربة جوانية، وهي تجربة روحية متسامية تدريجيا، تجسّد صراعا داخل الأنا الصوفية الباحثة عن قيم التصوف، عن الكمال، ومهما ارتبطت الكرامة بالواقع أو فارقته فهي قابلة لأن تُؤول لنستخرج منها دلالات باطنية لا تنفذ، فكلما انزاحت عن الواقع الحرفي ووظّفت الرمزي، كلما كانت مرتعا لسلسلة من القراءات المحدثة لترف تأويلي «لأنّ الرمزي بالدرجة الأولى يقصد أن يعبّر قبل كل شيء عن نفي صفة المباشرة عن إدراكنا للواقع»[1]، وبهذا الانتفاء يبزغ المعنى الخفي المتواجد بين ضفتي المعنى الحرفي، أو المباشر، وتتكشف أسرار النّص أو الحقيقة التي قيلت بطريقة رمزية، والرمز كما يبيّنه "بول ريكور" يشمل في القاموس إشكاليا «كل التعبيرات ذات المعنى المزدوج ويؤلف محور التأويل، وإذا كان الرمز معنى المعنى، فإنّ كل عمل التأويل الفرويدي ينبغي أن يكون علم تأويل للرمز من حيث هو لغة الرغبة»[2].

إنّ الصراع الداخلي الذي تصوره الكرامة بتوظيف الرمز صراع بين متناقضات داخل نفس الصوفي، في علاقاته الجدلية مع محيطه ومجتمعه، صراعه مع نفسه ومع الشّر صراعه مع الفقهاء والمنكرين والسلطة، صراعه مع الشروط البيئية والبدنية، فتنعكس في الكرامة ذاته المتأرجحة بين القيم الروحية والنزعات الأرضية، بين المطلق والواقع، بين الحرية والعبودية.

وتعد الطبيعة برموزها الحية والجامدة إلى جانب الحيوان من أكثر الرموز الموظفة في الكرامات لتجسيد هذا الصراع، وتصوير المسار الصوفي

---

[1] بول ريكور : في التفسير، محاولة في "فرويد"، ص10.

[2] نفسه، ص .92

نحو التحقق، ورموز الطبيعة حسب "مارسيا إلياد" "M. Eliade" تنتمي إلى تجليات المقدس الكونية (Hiérophanie Cosmique)، والتي تتضمن رموز السماء والأرض والمياه والأحجار، وتمثّل هذه العناصر حسبه أقدم أشكال المقدس التي عرفها الإنسان في حياته فوجود السماء في حدّ ذاته كافٍ كي ترمز إلى المتعالي والقوة والخلود[1].

لقد أقام الصوفي جدلية بينه وبين الطبيعة، وصار يتعامل معها كتعامله مع كائن عضوي حي ومن ذلك نجد أحيانا كرامات تتحدث عن علاقات وداد وتعاون وانفعال بين البطل وعناصرها، وأحيانا أخرى تكشف عن علاقة عداوة وكل ذلك وفق رؤية صوفية تقرّ بمبدأ التداخل والتفاعل بين الإنسان وباقي عناصر الكون.

- رمزية الحيوان في الخطاب الكراماتي :

وظّفت الأمم - منذ أقدم العصور إلى أحدثها - الحيوانات أدبيا للتعبير بها ومن خلالها عن ثقافات الشعوب، عن معتقداتها وأوهامها، عن همومها وطموحها، وهذا التوظيف نجده في الحكايات الشعبية والخرافات والأساطير والآداب، كما نجده في الكرامات الصوفية، التي سخرت الحيوان - المفترس والأليف - لخدمة الصوفي ومساعدته أو لتحقيق أغراضه وقيمه الصوفية، وتعتبر الحيوانات على اختلافها - الطيور - الأسماك - السباع - الأفاعي - من الشخصيات الأساسية في الكرامة، وتظهر عادة لمساعدة الصوفي أو لتجسيد مراميه أو لتمثيل رغباته المسقطة، وكثيرا ما تعطي الكرامات الحيوان روحًا ووعيا وتجعله كائنا شبيها بالإنسان، يرنو لتحقيق هدف أو مسعي، ومن أكثر الحيوانات وُرودا في الكرامات السبع أو الأسد.

- رمزية السبع : هناك أحاديث لا تُحصى عن السبع المطيع الذي يخضعه الصوفي لإرادته، ومن ذلك ما رُوي عن "إبراهيم الدقي" أنّه قصد أبا الخير التيتاني - كان مشهورا بالكرامات - مسلما عليه فصلى معه صلاة

---

[1] voir : mircea eliade : le sacré et le profane, p29-p38-p39.

المغرب، فلم يقرأ الفاتحة مُستويا، فقال "الدقي " في نفسه، ضاعت سفرتي، فلّما سلمّ خرج للطهارة فقصده السبع، فعاد إلي"التيتاني" وقال له أنّ الأسد قصده فخرج وصاح على الأسد وقال : ألم أقل لك لا تتعرض لضيفائي، وتنحّى، وتطهر"ابراهيم الدقي "،فلما رجع قال له "التيتاني" : اشتغلتم بتقويم الظواهر فخفتم الأسد، واشتغلنا بتقويم القلب فخافنا الأسد[1].

تعكس هذه الكرامة قدرة الصوفي - بطل الكرامة - على إخضاع حيوان مفترس شرس يهابه جميع الخلق لأوامره ونواهيه، هذا لو أخذنا الكرامة بمعانيها الحرفية التي تتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، أمّا إذا تعمقنا فيما لا تقوله الكرامة بصريح العبارة، وتجاوزنا هذه المعاني الحرفية إلى معان رمزية تليق بسياق الكرامة ومقاصدها، فإنّ "السبع"وظّف هنا رمزيا ليمثل غرائز البدن التي يسعى الصوفي إلى قهرها وتجاوزها إلى ما هو أسمى وأكمل، وما إخضاع السبع لإرادة الصوفي إلاّ إخضاع لشهواته وغرائزه وهو ما تؤكده عبارته "اشتغلنا بتقويم القلب" أي تهذيب النّفس وتطهيرها بغية الوصول إلى مرحلة النضج الروحي أمّا الشيخ فقد بلغ هذه المرحلة، وأمّا الزائر المريد فقد اعترضه السبع حين همّ ليتطهر وهو ما يعني أنّه لا يزال يصارع أهواءه ولم يجاوز بعد هذه المرحلة، وإنّما كان له ذلك بعد أن تدخل الشيخ، فتطهر وتخلص من الذنوب والأرجاس، فالحديث عن "السبع المطيع"في هذه الكرامة أو في غيرها، يأتي تعبيرا عن اجتياز مرحلة الصراع بين نوازع النّفس وأهوائها، والقيّم الروحية والتطهيرية التي يسعى إليها الصوفي.

يلعب الأسد دور الحامي من التأثيرات المؤذية والسيّئة على حدّ قول "Chevalier" في قاموس "Dictionnaire des Symbole"، وهو يرمز إلى الأب، والسيّد، والعظيم الذي لا يقهر، وتتجسد فيه العظمة والحكمة والعدالة في الوقت ذاته[2]، وما تطويع الصوفي لهذا الحيوان إلاّ دليل قدرة وعظمة تفوق قدرته وعظمته، وهذا ما يرعب الصوفي إثباته.

---

[1] القشيري، ص 387.

[2] Voir : Chevalier, Alain Cheerfrant : Dictionnaire des symboles, p664 – 666.

وكثيرا ما يرد "السبع" في الكرامات بعد أن يكون صاحبها قد بلغ مستوى رفيعا في الميدان الروحي، لذلك يظهر الحيوان خدومًا، مطيعًا، ودودًا وأليفا لصاحبه وسيّده، ومثال ذلك ما رواه "القشيري" عن شيبان الراعي «أنّه حج مع "سفيان الثوري" فعرض لهما سبع، فقال سفيان لشيبان: أما ترى هذا السبع، فقال: لا تخف، فأخذ شيبان أنفه فحركها وحرّك ذنبه، فقال سفيان: ما هذه الشهرة، فقال: لولا مخافة الشهرة، لما وضعت زادي إلاّ على ظهره، حتّى آتي مكة»[1]

إنّ بين الذي فزع من السبع وخافه، وبين من داعبه واستلطفه، هو ما بين سالك الطريق إلى الله في بداية رحلته، رحلة البحث عن المطلق، التكامل، والفضيلة، -وهي رحلة محفوفة بالمعيقات الذاتية والاجتماعية -وبين الذي بلغ الغاية، وتجاوز المعيقات فوصل وتحقق، وانتشى وصار من الأخيار المكرّمين، الذين يُخضعون الكون لإرادتهم ومشيئتهم، فالحج هنا رمز لرحلة نفسية إلى الحق[2] طمعا في انبعاث أو تجديد لقوى الروح، وهو "رحيل عن الذنوب" كما يقول "الجنيد" فالحاج يتجدد رمزيا وينبعث روحيا، ويصبح خاليا من الآثام والذنوب، والحج في كتاب التعريفات هو: القصد إلى الشيء المعظم، والشيء المعظم عندهم هو المطلق والرحلة بشكل عام تأخذ بعدا رمزيا عند المتصوفة فهي رحلة داخل الذات رغبة في صقلها وتعميرها وفق النمط الصوفي، رحلة في باطن الإنسان هربا من شرور الإنسان، ومشاكل المجتمع وأحزان الواقع، وما إخضاع السبع وتطويعه إلى درجة السفر على ظهره إلاّ إخضاع لشتى أنواع القوى المعادية للصوفي، إذ هو في صراع مستمر مع نفسه ومع محيطه، يصارع ضد رغباته وأهوائه كما يصارع ضد الأعداء، كالسلطة والفقهاء، فلا يخفى على باحث ما تعرض له المتصوفة عبر التّاريخ الإسلامي من ضغوطات سياسية جراء تأليب الفقهاء للسلطات عليهم، فاتّهموا بالجنون والشعوذة والسحر والزندقة والكفر وهذا ما جعلهم بالدرجة الأولى يلجؤون إلى الرمز والتلميح دون التصريح في قصصهم وأقوالهم وأشعارهم، لترجمة معاناتهم وتصوير صراعهم المزدوج مع النّفس ومع الآخر.

---

[1] القشيري، ص398.

[2] ينظر: علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص194.

إنّ هذا الصراع الذي تصوره الكرامة ينتهي عادة بانتصار بطل الكرامة - الشيخ أو الولي الذي يعيد الأمور إلى نصابها ويتحكم في قوى المواجهة التي يُرمز لها عادة بالسباع والحيوانات الكاسرة والجارحة فيرّوضها ويُصرفها حسب مشيئته وإرادته، مثله مثل الأنبياء والرسل الذين سخّر الله لهم الإنس والجن والحيوان.

ومن الكرامات المنسوجة على هذا المنوال الرامي إلى إثبات القدرة وتجاوز كل المعيقات والسيطرة على النّفس وعلى الآخر، ما حدّث به "الحسين بن عمر" عن "بشر بن الحارث" أنّه كان يقول : «كان عمر بن عتبة يُصلي والغمام فوق رأسه والسباع حوله تحرك أذنابها»[1]، فالسباع - بصيغة الجمع - هنا رمز لكل قوى المواجهة التي أخضعها البطل لسيطرته، بل لخدمته وحراسته وهو انتصار للسلطة الروحية على السلطة الدنيوية بما فيها السلطة الحاكمة وأتباعها، والدنيا وشهواتها، وهذا أيضا ما تعبّر عنه ضمنيا إحدى كرامات "سهل بن عبد الله التستري" التي رواها "أبو نصر السراج " قائلا : «دخلنا "تستر" فرأينا في قصر "سهل بن عبد الله" بيتا كان النّاس يسمونه "بيت السباع" فسألنا النّاس عن ذلك فقالوا : كانت السباع تجيء إلى "سهل" فكان يدخلهم هذا البيت، ويضيفهم ويطعّمهم اللّحم، ثمّ يخليهم»[2].

البطل في هذه الكرامة يُكرم السباع، على اختلاف ما ترمز إليه (سلطة الدنيا - سلطة البدن - الأعداء)، فهو يستضيفها ويطعمها ثمّ يتركها في سبيلها، فالعلاقة بينه وبينها علاقة وداد وتآلف ولا أثر للصراع ولا للإخضاع، إذ هي تأتيه طواعية وهو يقوم بواجب الضيافة، فهو المنعتق روحيا في وفاق وانسجام وتآلف مع جميع المخلوقات، حتّى المعادية منها، وهذا ما يحملنا على القول أنّ الكرامة هنا تجسّد مرمى من مرامي الصوفي، وهو العيش في عالم يرنو إليه كل سالك للطريق، عالم تتوافق فيه الكائنات وتتآلف، عالم المثل والفضائل والقيم العليا، عالم تزول فيه الفوارق وتتآلف

---

[1] القشيري، ص405.

[2] نفسه، ص387.

فيـه المتناقضـات فالصـوفي أو الـولي لا يعـترف بالثنائيـات المتعارضـة ولا بالمتناقضات حين يتحرر روحيا وتصفو روحه وتتحقق، ومن المنظور الصوفي فإن الله سيجمع بين الأضداد ويؤالف بين الشخص وعدوه، ويذيب كل المتناقضات يوم تقوم الساعة، فالكرامة تشير هنا إلى بلوغ الصوفي مرحلة الانعتاق والارتفاع فوق الشيء وضدّه، فما بينه وبين الكائنات هو ما بينه وبين الله - حبيبه - وهو في قمة التحقق، الألفة والمحبة والأنس.

يؤدي الرمز في هذه الكرامة وظيفة وسائطية La Fonction Médiatrice وهي وظيفة من الوظائف التسع التي حدّدها "Jean Chevalier" مستفيدًا مما كتبه المتخصصون في مبحث الرمز، فالرمز يعيد جمع عناصر الوجود المنفصلة والمتنافرة، ويمد جسورًا بينها، إنّه يصل بين السماء والأرض، وبين المادة والروح، وبين الطبيعة والثقافة، وبين الواقع والحلم، والوعي واللاوعي، كما أنّه يمثّل عاملا من عوامل التوازن، توازن النّفس أو توازن الشخصية الإنسانية[1].

إنّ الكرامة بما تزخر به من رموز بحث ومسعى لتحقيق توازن ووحدة الذّات الصوفية توازن يتحقق بتجاوز مرحلة الصراع، صراع بين نوازع النّفس وأهوائها والقيم الروحية والتطهيرية التي يسعى إليها الصوفي، وصراع بين قوى الخير وقوى الشّر التي يمثلها السوي، الحاكم، الفقيه، المنكر والجاحد.

وبالنظر إلى مثل هذه العلاقات الطيّبة التي تجمع بين الشيخ الولي - البطل - والحيوانات الكاسرة والمؤذية فإنّها من شأنها أن ترفع من قيمة الشيخ وتزيده عظمة وإجلالا وتقديرا لدى العوام والخواص. ومثل هذه الكرامات تضفي قدسية على الشيخ تتجسّد من خلالها بركة الشيخ التي تطال المريدين والمحبين والمقدّرين لكراماته وقدسيته «لأنّ مجال القداسة أو الولاية (Sainteté) في الثقافة العربية الإسلامية لا يشير فقط إلى الطهارة بل يدل أيضا على البركة وداخل مجال هذه الدلالة إنبنت وتأسست القداسة الصوفية بشكليها الفلسفي والشعبي سواء في الشرق أو بالغرب»[2].

---

[1] voir : Chevalier ××vɪɪ.

[2] نور الدّين الزاهي : المقدس الإسلامي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص28.

وكرامة "أبي الحسين الدينوري" من الكرامات التي تصب في هذا المجرى، فهو "كان يصعد إلى الجبال معدن السباع، فيقيم أربعين يوما، فلا يجسر أحد الصعود إليه، فإذا رجع لا يبقى أحد من النّاس إلاّ وترك البيع والشراء وجاءوا ينظرون إليه تبركًا وتعظيمًا"[1].

إنّ الرابطة بين الصوفي والحيوان متينة، فالصوفي يُخضع الحيوان، يُحييه، يُداويه ويشفق عليه، يبعده بإشارة، والحيوان يخدم الصوفي، يساعده في محنته، يحرسه ويحميه ويكون رهن إشارته، فهذا "الخواص" في إحدى كراماته يُداوي سبعا عظيما لجأ إليه، وإذا به لّما يُشفى يجلب له رغيفا، يقول على الكتاني: «سمعت الخواص يقول: كنت في البادية مرة، فسِرت في وسط النّهار، فوصلت إلى شجرة وبالقرب منها ماء، فنزلت، فإذا بسبع عظيم أقبل، فاستسلمت فلما قرب منّي إذا هو يعرج، فحمحم وبرك بين يدي ووضع يده في حجري، فنظرت فإذا يده منتفخة فيها قيح ودم، فأخذت خشبة وشققت الموضع الذي فيه القيح، وشددت على يده خرقة ومضى، فإذا أنا به بعد ساعة ومعه شبلان يبصبصان لي، وحملا إليّ رغيفا»[2].

تكشف كثافة الرموز في هذه الكرامة عن مضمون خفي، أو عن دلالات كامنة وظلية فقد دأب المتصوفة على تحميل الكلمات مهمة قول ما لا يقال بالكلام العادي، مهمة الإفصاح وإخراج المكبوت من رغبات وأحاسيس بالإيحاء والرمز، والرموز الموظفة في هذه الكرامة (البادية - الشجرة - الماء - السبع - القيح والدم - الخشبة - الخرقة) تتآزر لتفصح عن مدلول يحمل ثقل وزخم تجربة الصوفي في مساره نحو التحقق.

البطل في هذه الكرامة هو الشيخ أو الولي، والسبع هو المريد الذي يلجأ إليه ويأتيه مستسلما (برك بين يدي، ووضع يده في حجري) بعد أن ارتكب آثاما (إذ هو يعرج)، فيخضعه الشيخ لتعاليم تهذيبية وتربوية

---

[1] النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج2، المكتبة العصرية، بيروت، 2007، ص287.

[2] القشيري: ص408.

(الجبر بالخشبة، وشق موقع القيح بها، وشد اليد بالخرقة) وهي تعاليم تُصفيه من أدران الحياة وآثامها وأوساخ الجسد (القيح، الدم)، وتمحو عنه سيّئاته إلى أن ينجبر.

ترمز "الجبائر" إلى المواعظ،والخشب والخرقة من الجبائر، يشد به العظم المنكسر وينجبر، فالجبائر رمز للمواعظ التي تهذب وتتجبر بها النّفوس الكسيرة، وطبعا هذه المواعظ والتعاليم يتلقاها المريد على يد شيخه الذي يأخذ بيده إلى برّ الآمان، إلى طريق الخلاص وبغية كل سالك، الارتقاء الروحي والانعتاق من عبودية الجسد والدنيا.

كما يرمز (القيح والدم) إلى أوساخ الجسد، وهي المعاصي والآثام التي زجت بالمريد بين يدي الشيخ طمعا في الهداية والشفاء من أمراض النّفس. و"الخرقة" التي شُدت بها اليد أو المرقعة في اصطلاح الصوفية هي «ثوب الصوفي الدال على المكابدات والتخلي ومن ثم على التحول الروحي والتحقق، فالمرقعة تمظهر لحالة نفسية مرتفعة، وتعبير عن نهاية سامية»[1].

وهي رمز للروح التي لا تكف عن الارتفاع والتحليق قصد التحقق، والمريد الذي يُلبسه الشيخ خرقة يدخل في إرادة هذا الشيخ ويتوب على يده وتطوله بركته فهي «ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته ويتوب على يده.. وهو لباس التقوى ظاهرا وباطنا قال الله تعالى: «فقد أنزلنا عليكم لباسًا يواري سوآتكم وريشًا ولباس التقوى ذلك خير» (الأعراف، آ26) ومنها وصول بركة الشيخ الذي يلبسه من يده المباركة إليه»[2].

فبعد أن شدّ الشيخ (البطل) يد السبع (المريد) بخرقة (تحول روحي، دخول في بركة الشيخ) مضى وعاد بعد شفائه (توبته على يد الشيخ ثم ارتقائه الروحي) ومعه شبلان (مريدان في بداية الطريق) يحملان إليه رغيفا (غذاءً روحيا) تقديرا وعرفانا واعترافا له بالولاية والبركة بعد أن شُفي السبع على يده (اهتدى المريد على يده إلى غاية أسمى، تحول روحيا وارتقى وتحقق).

---

[1] علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص229.

[2] القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 159 – 160.

إنّ "الرغيف" المذكور هنا لا يرمز إلى الغذاء الدُنيوي، بل يرمز إلى الغذاء الروحي الذي لا تستمر دونه الحياة الروحية وبدونه لا يحظى (الشيخ) بشرف الولاية والتقديس والتقدير والاحترام، فالرغيف الذي يقتات منه (الشيخ) هو تقديس الآخرين له واستمرار بركته وقدسيته من خلالهم، فلا قيمة لبركته إن لم ينل تقدير النّاس والمريدين على وجه التحديد وتبعيتهم، فرغيف الصوفي في حياته الروحية هو ما يدعمه ويسهم في بقاء قدسيته وبركته واستمرارها، ولا علاقة له بالرغيف الدنيوي المرتبط بالأكل، لأنّ عدم الأكل مبدأ أساسي من مبادئ التصوف، فهم يقرّون بعدم جدوى الطعام، وعدم الأكل طريقة مألوفة عندهم في أوّل السلم وبداية الطريق، والتغلب على البدني (الحاجة إلى الطعام والشراب) تغلب على الحياة التي تستمر إلاّ بالطعام، الصوفي بالدرجة الأولى هو الراغب في الخلود والخالد لا يأكل، ومن في الجنّة لا يأكل، لذلك يرمز الغذاء المذكور في الكرامة (الرغيف) إلى الغذاء الروحي الذي لا تستمر الحياة الروحية للمتصوفة بدونه.

والرغيف استنادا إلى الرؤية المسيحية قد يرمز إلى الجسد[1] وهو ما يعني أنّ "المريدَيْن" اللذين قدِما إلى الشيخ، قدّمَا له جسديهما استعدادا للدخول في إرادته والسير في طريق المجاهدة والمكابدة وقهر الجسد وشهواته إلى أن يرتقيا رُوحيا ويبلغا مبلغ الواصلين إلى الحق، كما يدل ذلك أيضا على إقرار الطاعة والتبعية والخضوع للشيخ.

تلخص هذه الكرامة إذن وبواسطة الرمز تجربة المريد في الاهتداء إلى التصوف على يد الشيخ وهي تجربة تكشف عن التحول الداخلي للمريد ومراحل تطوره الروحي في مساره نحو الكمال، ولكن يمكن لهذه الكرامة أن تحتمل دلالات أخرى لأنّ رمز "الأسد" من الرموز التي تتعدد معانيها وتختلف باختلاف السياقات التي يُوظف فيها، وهذه -السمة -تعدد معاني الرمز الواحد (Polysémie) هي التي تجعله قابلا للتأويل، وقد تمتلك

[1] ينظر : بسام الجمل : من الرمز إلى الرمز الديني، ص34.

بعض الرموز قدرة على التأليف بين المعاني المتقابلة تقابلا تامًا، فتكون رمزا لدلالتين متقابلتين، فالشجرة مثلا ترمز إلى الدورة الزمنية الموسمية كما ترمز إلى الارتقاء العمودي، والماء يمكن أن يكون رمزًا للتطهر من الذنوب والخطايا في معناها الديني، كما يمكن أن يكون رمزًا للانبعاث والخصب، وفي المقابل قد يرمز إلى الدمار والموت[1].

وعليه فرمز "الأسد" هنا يحتمل دلالة أخرى، إذ قد يرمز للآخر، أو القوى المعادية (الحاكم، الفقيه، المتشكك والمنكر لبركة الشيخ)، فتكون بذلك الكرامة وسيلة للدفاع عن ذاته (الشيخ) من جهة، ومن جهة أخرى وسيلة أيضا لتمجيد هذه الذّات وتمييزها بأخلاق رفيعة وتخصيصها بمعجزات توازي معجزات الرسل والأنبياء، فالشيخ (الولي) إذن لا يستضيف السباع فقط (على اختلاف ما ترمز إليه من قوى الشّر) بل يُداويها ويُساعدها على تخطي المعيقات التي تحول بينها وبين الحياة الروحية السليمة وفي ذلك دعوة غير صريحة للآخر (السوى) للدخول في التصوف والاهتداء إلى قيمه وتمثّلها.

كثيرة هي الحكايات والمرويات التي تُظهر (الحاكم) يبكي متأثرا بأقوال الصوفي، أو مُعجبا وشاعرًا يضعفه إزاء أخلاق هذا الأخير، كثيرة أيضا المرويات التي يشهد فيها الفقهاء للمتصوفة بالقدرة والتفوق حين يتفوقون عليهم في قضايا فقهية كـ "الشبلي" و"شيبان الراعي" وغيرهما كثير[2].

إنّ تعرض الصوفية - على مرّ العصور - للسخرية والرفض من قبل العامة، وهجوم المشككين والمنكرين جعلهم يجابهونهم بالحكاية والاستعارة والكرامة التي تظهر قدرتهم التي تفوق كل قدرة، فهذا "جابر الرحبي" يتحدّى الذين يكذبون أولياء الله وينكرون كراماتهم بركوبه السبع داخل الرحبة قائلا لهم: «أين الذين يكذّبون أولياء الله» ؟ فكفوا بعد ذلك عنه[3].

---

[1] Voir : - Chevalier, P 433 – 439.

[2] ينظر : القشيري، ص 425 – 426.
[3] نفسه، ص 394.

فركوبه للسبع يرمز إلى سلطته الروحية التي تفوق كل سلطة، وقدرته على إخضاع الآخر (المنكر خاصة) لهذه السلطة، فالكرامة وسيلة للدفاع عن ذاته ضدّ المشككين والمنكرين، ووسيلة أيضا لإثبات القدرة والتفوق، وهي شبيهة هنا بالأدب الوعظي الذي وضع لردع أو توجيه ذوي السلطة، وتوجيه المنحرفين والنّاس بشكل عام، فهي تؤدي وظيفة تأديبية وتنظم العلاقة بين الشيخ والآخر (المريد، ذوي السلطة، المنكر والجاحد).

تزخر كتب التصوف بالكرامات التي تعكس مواقف "المريد"وتجريته في التكيف مع وضعه الجديد، فهذا "إبراهيم بن شيبان" يحكي عن بداياته في التصوف لما كان في حداثته يصحب "أبا عبد الله المغربي" يقول: «بعثني يومًا إلى موضع أحمل له الماء، فوافيتُ الماء وإذا أنا بالسبع قصد الماء، فالتقينا جميعا في مضيق بيننا وبين الماء، فكنت مرة أزاحمه ومرة يزاحمني حتّى سبقته ووصلت إلى الماء قبله»[1].

هذه الكرامة تصف رمزيا تجربة المريد في صراعه مع أهوائه ونوازعه وهو في بداية الطريق، فقد مرّ بامتحان صعب، إذ كان عليه أن يجلب الماء لشيخه - الذي أراد أن يمتحنه - في موضع تقصده السباع فكان عليه أن يزاحم السبع مرة بعد مرة إلى أن يتغلب عليه ويسبقه إلى منبع الماء.

ويُعد "الماء" من الرموز الكونية، فهو متجذر في الثقافة الإنسانية بما فيها من مأثورات قديمة وكتب مقدسة، والرمز يكون كونيا، كلما كان قيما وأصيلا «فكلما كان قيما وأصيلا نزع إلى أن يكون كونيا»[2]، كما يُعد من الرموز التي تؤلف لغة المقدس أو "الظهورات المقدسة"، كما يقول "بول ريكور": «وسواء نظرنا في رمزية السماء بوصفها وجها من وجوه العالي جدا، أو اللامحدود القوي والثابت، العاهل والحكيم، ونظرنا في رمزية النبات الذي يولد ويموت ويبعث من جديد، أو رمزية الماء الذي يهدد وينظف أو ينعش، فإنّ هذه الظهورات الإلهية أو ظهورات المقدس مصدر لا ينفذ من تكوين الرموز»[3].

---

[1] السراج الطوسي، اللمع، ص 283.

[2] Voir : Chevalier, P XXX.

[3] بول ريكور : في التفسير، محاولة في "فرويد"، ص 22.

ويرمز "الماء" في التراث العربي الإسلامي إلى التطهر وإعادة الحياة إلى النقاوة ووظيفته هي التخليص من الأرجاس وإزالة النجاسة وغسل الذنب، والإعداد للحياة الأفضل والمرحلة الأرفع، وله في المسيحية وظائف مماثلة، وهو من الرموز العالمية التي تدل على الخلق والتجدد، إذ يمكن للماء أن يكون رمزا للتطهر من الذنوب والخطايا في معناها الديني، وأن يكون كذلك رمزًا للانبعاث والخصب[1].

وهي الدلالات نفسها التي أشار إليها "Chevalier" في قاموسه، فالماء كما يقول من الرموز العالمية التي نعثر عليها في أقدم التقاليد التي تشكل التنظيمات التخيلية الأكثر تنوعا واتساقا وتنحصر دلالته الرمزية في ثلاثة مواضيع مهيمنة : 1 - أنّه مصدر الحياة، 2 - وسيلة تطهير، 3 - مركز التجديد[2]

ولو عدنا إلى هذه الكرامة، فالماء يرمز إلى التجدد أو الانبعاث أو الحياة الجديدة التي سيقبل "المريد المُمتحن" عليها، فجلب الماء من موضع ترد إليه السباع رمز للتطهر والانتقال إلى حياة طاهرة، وإلى أنّ المريد صار نقيا من شوائب الحياة بعد أن تصارع مع الأهواء والنزوعات الأرضية (السبع) وانتصر عليها، فتجاوز بذلك المعيقات التي تحول بينه وبين الحياة الروحية الجديدة، لقد أخضع البدني والحسّي إلى قيم الروح ففاز وانتصر واجتاز امتحانه بنجاح.

وكثيرة هي الكرامات التي تتحدث عن المريد وتصف - رمزيا - مراحل ارتقائه الروحي وسعيه نحو الكمال وتزيح الستار عن الصراع الداخلي بين القيم الصوفية والشهوات وشتى الصعوبات التي تعيق التقدم باتّجاه تجاوز الذّات والمحيط وبلوغ الغاية القصوى.

---

[1] chevalier, ·p431.

[2] Voir : Chevalier, P 431 – 439 1-

- Les significations symboliques de l'eau peuvent se réduire à trois thèmes dominants, source de vie - moyen de purification.

- Centre de régénérescence, ces trois thèmes se rencontrent dans les traditions les plus enciennes et ils pomment les combinaisons imaginaires les plus variées, en même, temps que les plus cohérentes.

وقد يرمز "السبع" في أحايين أخرى إلى "الهادي" إلى التصوف، أو المعلم للمبدأ الصوفي، أو المرشد إلى حل قضية ما، ومن ذلك كرامة "أبو حمزة الخراساني" الذي يقول: «حججت سنة من السنين، وقعت في بئر، فنازعتني نفسي، بأن أستغيث، قلت لا والله، لا أستغيث، فما استتمت هذا الخاطر حتّى مرّ برأس البئر رجلان، فقال أحدهما للآخر، تعال حتى نطمّ رأس هذا البئر من الطريق فأتوا بقصب وبارية، وهممت أن أصيح، ثمّ قلت: يا من هو أقرب إليّ منهما، وسكت حتّى طمّوا ومضوا، فإذا أنا بشيء قد تدلى برجليه في البئر، وهو يقول: تعلّق بي، فتعلقت به، فإذا هو سبع، وإذا هاتف يهتف بي، ويقول لي: يا أبا حمزة، هذا حسن، نجيناك من التلف في البئر بالسبع»[1].

من لطائف الله على المتصوفة تنبيهه إيّاهم بالهاتف، أو بالخاطر أو بالفراسات أو بالرؤيا، فكلما نازعتهم أنفسهم في أمر يخلّ بآدابهم أو طالبتهم بما يُعيق تقدمهم الروحي، يتدخل الله لُطفا بهم لينبههم ويهديهم إلى سبيلهم ويعيدهم إلى ما كانوا عليه من مبادئ صوفية وقيم روحية، فـ"أبو حمزة الخراساني" في رحلته إلى الحج - والحج كما أسلفنا رحلة نفسية إلى الحق طمعا في انبعاث أو تجديد لقوى الروح، والرحلة إلى الحج ترمز إلى الارتقاء التدريجي نحو الكمال الصوفي -تعرض إلى صعوبات وعراقيل أعاقت مساره (الوقوع في البئر - طمّ رأس البئر) وهي ترمز إلى نوازع النّفس وأهوائها التي تُفسد على السالك مسعاه نحو التحقق، لكن البطل تغلب على كل ذلك بالصبر والتجلد ومناجاة الأقرب إليه من حبل الوريد، ليتدخل برحمته ويتكرم بلطفه لينجيّه من الهلاك مسخرا السبع كوسيلة أو أداة للإنقاذ (نجيناك من التلف في البئر بالسبع).

يظهر السبع في هذه الكرامة كرمز، على غير ما يظهر عليه في الكرامات السابقة فهو يحمل خصائص بشرية، إذ يخاطب بطل الكرامة ويطلب منه التعلق به ليسحبه من البئر، فهو الذي يساعد البطل وينقذه، وليس العكس، فالكرامة هنا تجعل "السبع" شبيها بالإنسان، إذ تعطيه

[1] الكلابذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 176.

روحًا ووعيًا يسعى لتحقيق هدف، وهدفه في هذه الكرامة هو مساعدة الصوفي ، «وترمز المساعدة التي يقدمها الحيوان بشكل عام للصوفي إلى العون النّفسي الذي تحتاجه الآنا في صراعها مع المعيقات القادمة من البدن والعلاقات الاجتماعية والقيود، عبر سيرورتها باتّجاه التحقق»[1]، وهو الدور نفسه الذي يؤديه "الهاتف" الذي سمعه البطل و"الهاتف" كما ذكر صاحب الرسالة - القشيري - هدف إلى إزالة الخوف أو مساعدة الصوفي في محنته أو إرشاده إلى قضية ما.

إذن تعبر هذه الكرامة رمزيا عن الكمال الروحي عند الصوفي في انتقاله من مرحلة المريد إلى ذات أسمى، متكاملة روحيا، متحررة من كل ما يشدها إلى سجني الجسد والدنيا وما نستخلصه عن رمزية "الأسد "أنّ الصوفي وظّف هذا الرمز بمعان متعددة تخدم مقاصده فتارة رمز به إلى قوى النّفس الشهوانية، وتارة إلى قوى الشّر أو القوى المعادية (الحاكم، الفقيه، المُنكر) وتارة إلى "المريد" الذي يتوب على يدي شيخه ويهتدي إلى التصوف، وتارة أخرى إلى الهادي إلى قيم التصوف وتعاليمه وفي كل الحالات، جعل من الرمز وسيلته الفعّالة لإيصال تجربته إلى الآخر، وتصوير صراعه المرير مع كل ما يرمز إليه "الأسد"، وكذا إبراز قدرته وبركته وبالتالي ضمان استمرار قدسيته وردّ المشككين والمنكرين.

[1] علي زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص 51.

المصادر والمراجع

1- بسام الجمل : من الرمز إلى الرمز الدّيني، ط 1، رؤية للنّشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

2- بول ريكور : في التفسير، محاولة في فرويد، تر وجيه أسعد، ط 1، أطلس للنّشر والتوزيع، دمشق، 2003.

3- السرّاج ، أبو نصر عبد الله، اللمّع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي، ط 1،دار الكتب العلمية، لبنان 2001.

4- علي زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ط 1، دار الأندلس، لبنان، 1977.

5- القاشاني، عبد الرّزّاق : آداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005.

6- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم : الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001.

7- الكلاباذي، أبو بكر محمّد، التعرّف لمذهب أهل التصوف، تق وتح محمود أمين النواوي، ط 3، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992.

8- النبهاني، يوسف بن إسماعيل : جامع كرامات الأولياء، ج 2، المكتبة العصرية، بيروت، 2007.

9- نور الدّين الزاهي : المقدس الإسلامي، ط 1،دار توبقال للنّشر، المغرب، 2005.

10- Jean Chevalier, Alain Cheerfrant : Dictionnaire des symboles, Ed robert et Jupiter, paris, 1969.

11- 4 - Mircea Eliade : Le sacré et le profane, Gallimard, paris, 1965.

توظيف الأساطير في الشعر الجزائري المعاصر بين الانعطاف الجمالي وصناعة المعنى الصوفي

الأستاذ : شيبان سعيد

جامعة عبد الحمان ميرة بجاية

لقد وجد الشعراء في الأساطير الإطار الأمثل لتجسيد أحاسيسهم وآرائهم في قالب رمزي بعيدا عن الإطار القصصي الذي يمتاح منه شعراء الفترة الإصلاحية، فالأسطورة تعرف بكونها ((**قصة أو فابيولا أو مأثورا، يحمل بالطبع والضرورة سمات العصور الأولى القديمة، مفسرة معتقدات الناس بإزاء القوى العليا والسماوية، آلهتهم، أبطالهم، خوارقهم، وكذا معتقداتهم الدينية**))[1].

ويرى الباحث اللغوي كاسيرر (Casirer) أن الأسطورة سابقة عن اللغة، أو على الأقل ((**نسق رمزي مستقل يتطور بمحاذاة تطور اللغة**))[2].

وإذا كان العمل الأدبي في حد ذاته يجمع بين الحقيقي والوهمي، والعقلي واللاعقلي، فإن مجال الأسطورة لا يبتعد كثيرا عن كونه يختزن المنجزات الروحية والإنسانية للكائن البشري، ومن ثمة شبه نورثروب فراي (N.Frye) الأدب بالأسطورة، ليصرح قائلا : ((**الأدب هو أسطورة منزاح عن الأسطورة الأولية التي هي الأساس، وهي البنية، وكل صورة في الأدب مهما تراءت لنا جديدة، لا تعدوا كونها تكرارًا لصورة مركزية، مع بعض الانزياح أحيانا، مع مطابقة كاملة أحيانا أخرى**))[3].

إن المواقف الأسطورية تمثل فعلا الجزء الناطق من الشعائر والطقوس البدائية التي نماها وطورها الخيال الإنساني، فوظفت في مختلف الآداب

---

[1] عبد الحكيم شوقي، موسوعة الفلكلور والأساطير، ط1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1982، ص11.

[2] قراهام هو، مقالة في النشر، دط، تر محيي الدين صحبي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، سوريا، 1973، ص172.

[3] نورثروب فراي، نظرية الأساطير في النقد الأدبي، تر : حنا عبود، ط1، دار المعارف، حمص، سوريا، 1987، ص17.

العالمية، ولم يكن الشعر العربي عامة والجزائري خاصة، يلجأ إلى استخدام الأسطورة سوى تحت رغبة ملحة في الهروب من المادية والواقع الاستيلابي إلى عوالم أكثر امتلاء وحميمية ((**فالقصيدة المؤسطرة تتطلع إلى استعادة ما فقده العالم من فطرية وحميمية في علاقاته**))[1].

وقد غدا توظيف الشاعر الجزائري للأساطير نوعًا من التمثل للرؤيا المستقبلية، فحاول أن يرسم بواسطتها ما لم تستطع اللغة العادية أن تقوم به، مانحًا نصوصه أبعادًا كونية، لتضحى المضامين الشعرية بالنسبة إليه رابطا من روابط الاستمرار الحضاري في حدود ما سماه كارل يونغ بالنماذج العليا (Archétypes).

ويرى الناقد يوسف سامي اليوسف أن الأسطورة كرؤية وبنية قدمت للشاعر المعاصر المنافع الشكلية والجمالية التالية :

- دمج الدرامي والشاعري في تركيبة واحدة كانت ضرورية لكي تتمكن القصيدة من التعبير عن الهم البشري في تواتره.
- إعطاء المفاهيم والتصورات بعدًا شخصيا وتحويل المجرد إلى ألياف حية شاخصة أمام البصر والبصيرة.
- التعبير عن رغبة الشاعر بوصفه فردًا، في التطهر والتجدد والعودة إلى البراءة والطفولة الناصعة[2].

وهكذا تعامل الشعراء مع الأساطير باعتبارها كيانا فنيا موروثا له دلالاته وأبعاده ورموزه على المستوى الإنساني العام، وكان من الطبيعي أن يلجأ الشاعر الجزائري المعاصر إلى الأسطورة، ليجعل منها متكأه الرمزي والبنائي، محاولا إخضاع الشخصيات الأسطورية للتحوير، فتغدو في سياقات النصوص رموزا فكرية تمتلك سمات بواسطتها ينفذ القارئ إلى مغزاها على الرغم من التعديلات التي سيلحقها بها الشاعر.

على ضوء ما تقدم، سندرك بأن الوعي الأسطوري لدى الشاعر أو الفنان، لا يبقى على حاله، بل هو في سيرورة متجددة لا تخضع للزمان والمكان، مما يمنح الأسطورة مرونة ودينامية لا حصر لهما.

---

[1] عبد الرحمن محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، ص58.

[2] يوسف سامي اليوسف، الشعر العربي المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1987، ص43.

فالأسطورة حين تدخل النص، فإنها تؤدي دورًا جوهريا بيد أن الشاعر يحاول تحريرها من ربقة الزمان والمكان، فتنشأ علاقة مثاقفة ضمن بنية النص بين المكون الأسطوري والنص الحاضر، فتغدو **((الشخصية الأسطورية شأنها في ذلك شأن الشخصيات التراثية أو التاريخية كلها ديناميكيات لفتح النص))**[1].

كان لسفريات السندباد البحري أثرها الواضح على الشعراء، لما تنطوي عليه رحلاته من أبعاد نفسية ودلالات فكرية، فرأوا في شخصه **((رمز الاكتشاف والبحث عن عوالم الامتلاء والخصوبة، بوصفها المعادل الموضوعي لإشراقات رؤيوية، رؤيا البعث المنتظر لواقع عش متآكل))**[2].

يحاول الشاعر عقاب بلخير تجسيد معاني الغربة والنفي في قصيدة "تغريبة السندباد"، فيقول :

قسمًا سوف يكون العمر ملاحًا يجوب
لون عينيك ومن كل عقود الأرض عقدا
ومن الليل قمر
جزر الملح غلى مشرف هذا الأفق والمركب طاحت
في البحار الدنيوية
وأنا أمشي على المرفأ مكسورًا وعيناي مسافات لأحلام عصيبة[3].

فرمز السندباد لم يرد في النص، إلا أننا نشعر بوروده ضمنيا من خلال الأجواء الأسطورية التي يتيحها النص، فيتحول إلى مغامر معاصر يرتاد آفاقا مجهولة وعوالم غريبة، ومن هنا سندرك أن الشاعر حين ينشدّ إلى الماضي الأسطوري **((إنما يتحدث عنه كنظرة للعالم وحضوره نوعي فيه، بموجبه يتراجع الهول، نعني تشيؤ العالم واغتراب الإنسان عن ذاته))**[4].

---

[1] كمال أبو ديب، الحداثة، اللغة، النص، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، ماي، 1984، ص58.

[2] عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل مدخل لقراءة القصيدة الجزائرية المعاصرة، ط1، دار الوصال للنشر، الجزائر 1994، ص113.

[3] عقاب بلخير، السفر في الكلمات، ط1، منشورات إبداع، باتنة، 1992، ص33.

[4] محمد لطفي اليوسفي، لحظة المكاشفة الشعرية، دط، دار سراس للنشر، تونس، 1988، ص184.

وتـرتبط أسـطورة السـندباد عنـد عاشـور فـني بواقـع الشـعوب المضطهدة، ليضع المتلقي أمام صور تتقاطع داخلها الذات الشاعرة والواقع العام والأسطورة، فتنصهر داخل الفعل الشعري الذي يتجاوز دلاليا نطاق اللغة المباشرة والرمز البسيط، فيقول :

كأني هنا منذ يوم القيامة

أنتظر السندباد

وأبحث عن جهة للرياح

وعن مرفئي للسفن

كأن جميع الدروب تؤدي إلى صخرة[1].

ففـي هـذا المقطـع جمـع الشـاعر بـين صـورتين متقـابلتين، صـورة السندباد الذي يحمل دلالة الخلاص من الحرمان والمأساة والترقب لمستقبل مشرق، وصورة الصخرة التي تحمل دلالة التشاؤم واليأس من واقع هش مليء بالنكسات والهزائم. وهنا تكمن فاعلية الأسطورة في إخراج العمل الفني من حيز الموضوعية إلى آفاق الذاتية الفنية، فيؤدي إلى ((**كشف متماسك المعنى عما يعرفه الإنسان ويؤمن به**))[2].

أما عثمان لوصيف، فقد حاول منح السندباد مساحة أسطرة تتحقق مـن خلالهـا فعاليتـه التشـكيلية وتعمـق مسـتويات تـأثيره بمـا يضـمن الاستمرارية التأويلية، فراح يتقمص صفاته ليدخل عالم التصوف ويرتقي السرادق العلوية، فيقول :

سندباد الأعالي أنا

ها المجرات تسبح بي

والسماوات تسطع بي

وتقلدني هالة من جلال البهاء[3].

---

[1] عاشور فني، زهرة الدنيا، ط1، دار الفارابي للنشر، سطيف، 1994، ص81.

[2] مجموعة من الباحثين، الأسطورة والرمز، دراسات نقدية، تر جبرا إبراهيم جبرا، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980، ص05.

[3] عثمان لوصيف، قالت الوردة، ط2، دار هومه، الجزائر، 2000، ص14.

فالسندباد الذي يتمثله لوصيف في هذا المقطع يحمل همومه الفردية، ويتفاعل ضمن حقل صوفي، فربطه الشاعر ((**بمراميه الروحانية في سيره صوب تحقيق شخصيته. من هنا تتبع ضرورة الاهتمام بقيمة الصراع بين المتناقضات داخل نفس الصوفي، وفي علاقته الجدلية مع مجتمعه**))[1].

وهكذا يتحول السندباد عند الشعراء إلى بحار عصري يجوب عوالم المآسي والهموم، محققا السياقات الخاصة التي تناسب تجاربهم، وإن كان في غالبها ((**يوحي برفض الواقع المتصلب، والبحث عن انبعاث جديد يبدد مرارة اليأس ويخصب الحياة بالأمل في ولادة جديدة منتظرة**))[2].

وتكاد بعض الأساطير تقترن بالعالم الأنثوي الذي يسائله الشاعر، محاولا سبر أغواره وكشف أسراره، لتصبح الأنثى ((**من هذا المنظور آمرة/مأمورة ؛ لأنها آمرة نصيا مضمونيا لكنها في الحقيقة مأمورة يتحكم في شكلها الشاعر كيفما شاء**))[3]. يقول عثمان لوصيف :

قالوا عنك مخبولة

واتهموك بالغواية

آه... يا قديسة الشعراء !

آه... يا امرأة من نوافح عبقر ![4].

فالشاعر في هذا المقبوس الشعري يضفي صفة القداسة على ملهمته، محاولاً تطويع أسطورة (عبقر) بما ينسجم مع أوصافه الموحية إلى الحب الإلهي الساري في هذا المخلوق العجيب، وكلا العنصرين (المرأة/وادي عبقر) يلهم الشعراء على الإبداع والخصب والنماء، وكأن هذا الوادي الأسطوري أداة مسعفة للشاعر في معانقة حميمية الأساطير

---

[1] علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ط1، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1984، ص34.

[2] عبد الحميد هيمه، البنيات الأسلوبية في الشعر الجزائري المعاصر، ط1، دار هومه للنشر، الجزائر، 1998، ص90.

[3] شادية شقروش، سيميائية الخطاب الشعري في ديوان مقام البوح، للشاعر عبد الله العشي، ط1، عالم الكتب الحديث عمان، الأردن، 2010، ص164.

[4] عثمان لوصيف، ولعينيك هذا الفيض، د ط، دار هومة للطباعة و النشر، الجزائر، 1999، ص40.

((التي افتقدها بفعل اغترابه الروحي. وبذلك استطاع أن يسمو بتجربته الفنية عن مدارك الشعر الحسي إلى مدارج الرمز الصوفي الذي يتضايق فيه المادي بالروحي، والجمالي بالتراجيدي))[1].

وعلى صعيد آخر يوظف الغماري ويوسف وغليسي أسطورة "هيلانا"، وهي أسطورة باكستانية ترمز إلى القوة الروحية في أعماق العقيدة الإسلامية[2]، فطوعا روح الأسطرة فيها بما يتجاوز محدودية اللغة المتداولة. يقول الغماري :

أهيلانا... بعيد عنك يا زيتون أفراحي

بعيد.. آه... يا حبي المعتق يا سبنا رواحي

أنا الصوفي يحلج شوقه المنثور في الساح

تلاحقه الوجوه السود بين رمي وأشباح[3].

أما يوسف وغليسي، فهو يتمثل في "هيلانا" الملاذ الروحي الآمن الذي سيعيده إلى عوالم الطهر والينابيع الأولى فيقول :

أناديك هيلانا إنني أنتظر، ،

ولست أمل انتظارا !

أنادي... وهذي السجائر بين يدي تنتحرْ...

أنادي : متى تمطرين بدربي ؟

متى تزهرين؟..

متى تطلعين جهارا ونهارا ؟!

متى يرتوي - منك يا كوثرتي- فيض قلبي ؟!

لأحيا.. وكيما غدا أنتصر !...[4].

فالشاعران حاولا تشكيل الأنموذج الأسطوري، ليختزلا عبر تفاصيل بناء الأسطورة تلك الكينونة الجوهرية التي من شأنها تحقيق

---

[1] عبد القادر بقشي، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، دط، دار أفريقيا للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007ص40.

[2] ينظر : مصطفى محمد الغماري، أسرار الغربة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1992، ط1، منشورات إبداع، قسنطينة 1995، ص37.

[3] المصدر نفسه، ص39.

[4] يوسف وغليسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ط1، منشورات إبداع، قسنطينة 1995، ص67.

الإشباع النفسي والروحي، ذلك أنهما يصدران ((**عن رؤية دينية منبثقة من العقيدة الإسلامية، بحيث نستشعر نشوة الصوفي الذي يذوب حبًا وتولها في ذاته الإسلامية وينغمس في كُليتها متأملا ورائيا**))[1].

وقد حاول بعض الشعراء التميز في أسطرة نصوصهم، بما يمنحها صفة الجدة والابتكار، على نحو ما فعل "مصطفى ديحية" الذي وظف أسطورة "جيفاكا" الهندية، فيقول :

كان بأرض الهند أمير يُدعى - جيفاكا -
يتعاشق،
يحمل كل زهور العالم، يمزُجها،
ويعاملها بقليل من هيمنة الأجداد
إلى أن يقول :
كل النسوة حين يرين الجيفاكا تتعرى
شهوتهنّ فيقطعن الخطوات
ويبكين على رجل منحته الآلهة العرجاء
القدرة كي يشفي العشاق...[2].

وهكذا يتأثر الشعراء بالأساطير الوافدة في بعديها المضموني والشكلي ضمن سياق التفاعل والمثاقفة مع الآداب الأخرى، ويعلق الباحث واسيني الأعرج على هذا التفاعل قائلا : ((**فالثقافة الهندية بأخيلتها الواسعة، وغرابتها وإدهاشاتها وتنوعاتها، توفر جزءا من توسيع دائرة اللغة والبنيان في القصيدة**))[3].

وقد استفاد الخطاب الشعري الجزائري من رموز أسطورية أخرى كأسطورة العنقاء التي ترمز إلى الانبعاث والتجدد، إذ حاول الشعراء تشرب ما تختزنه من طاقات دلالية وإيحائية دون أن يتخلصوا تمامًا من عوالق النص الغائب. يقول يوسف وغليسي في قصيدة "موسم الهجرة إلى بغداد" :

---

[1] عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، ص108.

[2] مصطفى ديحية، اصطلاح الوهم، ط1، منشورات الجمعية الوطنية للمبدعين، الجزائر، 1993، ص69، 70.

[3] واسيني الأعرج، ديوان الحداثة، ص200.

بغداد واليأس المضخم بالمنى
بغدا...! وينفتح الفؤاد على نسيمات الهوى..
بغداد والحلم المهشّم في تلافيف الرؤى..
بغداد ! قد حطّ الغروب على مشارف حلمنا
لكنّما بغداد كالعنقاء تبعث من هنا أو من هنا !...[1]

فأسطورة العنقاء في هذا المقطع وظفت بطريقة باهتة، أفقدتها فعاليتها الرمزية في ظل غياب السياق الخاص الذي بموجبه يتفاعل المكون الأسطوري مع النص الحاضر، كما أن أداة التشبيه (كـا) أفرغت الأسطورة من شحنتها الدلالية التي تمنح النص تفرده وخصوصيته، وتأسيسا على ما سبق، لم تف الأسطورة بحاجة الشعر، بل خذلته، فألغت التكثيف الشعري، بيد أن الشاعر أتى بها عنوة وقهرا[2].

وبنفس التوظيف القابع في السكونية الماضوية، يستدعي ياسين بن عبيد أسطورة "العنقاء"، لترتبط بالوضع المأساوي الذي ساد مدينة "سراييفو" لما تكالبت عليها القوى الصليبية فأصبحت تعج بالجثث التي يحملها طائر "العنقاء" إلى مكان بعيد لتحترق، وتبعث مكامن الذّود عن المقدسات في سائر البلاد الإسلامية، يقول بن عبيد :

(سرييف) يا ولدي رواعد أضلعي ❖ بالرعب يطعم صدرها الرّضعاء
(سرييف) يا ولدي جنازة محتَّرٍ ❖ طارت بـه في ليلها العنقاءُ
وحدي تناهضني الجموع سفيهة ❖ قلّ النصير وبادت الكرماء
وحدي على شفة الظلام غريبة ❖ أردي الصليب تعنُّه الخصماءُ[3].

إن أسطورة العنقاء في هذا السياق لا تبتعد عن مداركها المعلومة والمتعارف عليها، ولذلك جاءت مفروغة من محمولها الرؤيوي، فاقتصرت على أداء وظيفة استنساخية نسفت بشعرية النص.

وأحيانا بلغ الحال ببعض الشعراء إلى الحشد العشوائي للأساطير، فاكتفوا بالوقوف عند حدود مغزاها التاريخي، ومن ثم يغدو هذا النوع

---

[1] يوسف وغليسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص46.
[2] محمد لطفي اليوسفي، كتاب المتاهات والتلاشي في النقد والشعر، دط، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص138، 139.
[3] ياسين بن عبيد، الوهج العذري، دط، المطبوعات الجميلة، الجزائر، 1995، ص39.

من التوظيف مجرد استعراض يكرس التبعية للنموذج المستحضر، ومن أمثلة ذلك قول عثمان لوصيف :

أناديك

أنت ! إله الخصوبة والبعث !

يا... أدونيس !

آه أناديك : يا فنيق

قم من رمادك[1].

فهذا النوع من التفاعل النصي تكريس للاجترار والنسخ، مادام الشاعر لم يجتهد في تطويع عناصر الأسطورة ومنحها قابلية المضاعفة الدلالية التي من شأنها التأسيس لفضاء شعري ((**يستوعب القصيدة كاملة ويمتص مؤونتها الشعرية**))[2].

إن مجرد الاكتفاء بالدلالة المحورية للنص الأسطوري، من شأنه تعطيل التواصل المنشود بين المعطى القبلي والبعدي في النص، إذ يتعين على الشاعر رسم صورة جديدة تتماهى فيها الدلالات الأسطورية بالواقع وتتباعد في آن واحد، مما يوجه القراءة نحو الأعماق، فلا تتوقف عند الانطباع المتولد من القراءة الأولى.

كما أن محاولات إخضاع الأساطير للسياقات الصوفية في النص الشعري الجزائري المعاصر قليلة جدا، فلم يكن بوسع بعض الشعراء خلق تعددية صوتية تحيل إلى التماثل المعرفي بين رمزية الشعر الصوفي الموسومة بطابعها العرفاني، وبين رمزية الأسطورة كعنصر بنائي تشد شروخ النص وتنبض بهموم الإنسان المعاصر.

---

[1]- عثمان لوصيف، أبجديات، مطبعة هومة، الجزائر، 1996، ص55.

[2]- محمد صابر عبيد، تمظهرات القصيدة الجديدة، مقاربات إجرائية في الرؤيا والشكل والأسلوب، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2013، ص203.

أصالة الخطاب الصوفي الإسلامي

أ/ عبد الرحمان قاسم

جامعة زيان عاشور الجلفة

لم يكن هناك من القضايا التي أثارت جدلا واسعا وأسالت حبرا ومدادا كثيرا، بل وتحولت إلى خلاف بين مختلف طبقات المجتمع الإسلامي وأخذت حقها في التأليف منذ بداية الكتابة عند المسلمين لعلاقتها بعلم العقيدة خصوصا - والتي اعتبرت ركيزة الدين الأساسية وسماها العلماء بالفقه الأكبر وأصول الدين - كقضية التصوف والصوفية.

فقد تفرقت المؤلفات فيها إلى مذاهب وفرق، وتنوعت التصنيفات بين مؤيد لها، شارح لطلاسمها ورموزها بما يوافق الشريعة مؤيد لها بالقرآن والسنة، ومعارض بلغت معارضته حد التعصب والعداوة، مفند لها باحث في طياتها عن الهفوات والكبوات والزلاّت، ومن هنا نشأ عندنا نوعان من التصوف : تصوف سني وتصوف فلسفي.

و لم ينشأ التصوف من فراغ، بل - وكما أفاض فيه المؤلفون - كانت بداياته مع الزهاد والعبّاد مثل الحسن البصري وسفيان الثوري ورابعة العدوية وإبراهيم بن الأدهم، فكان الزهد أساس التصوف، ومنهم من زعم أن الرسول ﷺ كان متصوفا. تقول "أنا ماري شيميل" : «محمد هو على رأس رجال الصوفية، وقد أصبح عروجه إلى الحضرة الإلهية مسطورا نصا في سورة الإسراء وتأويلا - في نظر الصوفية - في سورة النجم مثالا يحتذى في صعود الصوفي بروحه إلى جانب الذات الإلهية، وقد جاء في الأثر أن الحكمة المحمدية انتقلت من بعد النبي إلى ابن عمه وزوج ابنته ورابع الخلفاء الراشدين "علي بن أبي طالب"(قتل سنة 661)، وكذلك قد نُسب إلى آخرين من أهل بيته وأصحابه أنهم كانوا موهوبين في الكشف الصوفي»[1]

---

[1] شيميل، أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط، 1 2006، ص : 245.

ومنهم من يرجعه إلى عهد الصحابة وهو ما يقول به ماسينيون : «ويجوز للمتصوفة المسلمين أن يزعموا أنه كان بين الصحابة رجلان يعدان بحق السابقين إلى التصوف وهما أبو ذر وحذيفة»[1]

ومع تطور التصوف وانزلاقه إلى الغيبيات بما يتعلق بالذات الإلهية وفلسفته لبعض أمور العقيدة التي كانت لا تقبل المساس بها من قريب أو من بعيد، بل تؤخذ بالتسليم دون سؤال، كما قال الإمام مالك في الاستواء : (الإستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة) هكذا كانت تسير الحياة العقيدية عند أوائل المسلمين : التسليم والرضا والاعتقاد من غير انتقاد.

ومع طرْق بعض المتصوفة لأمور تكِلُّ عن فهمها العقول، وتعجز عن إدراكها الأفهام، والتي أجبرتهم فتاوى الفقهاء فيهم وخوفهم من الخلفاء والحكام، على تناولها بالرمز والإشارة حتى لا يؤخذون بها. وذلك لما للرموز من وظائف تؤديها، قدّرها "شوفالييه" "J. Chevalier" في تسع وظائف من أهمها أربع وظائف نظن أن لها علاقة بموضوع البحث مفادها :

أ- الوظيفة الاستكشافية (La fonction exploatoire) : فالرمز يكشف عن المغامرة الروحية للفرد أو للمجموعة، ويوسع من مجال الوعي ومداه، أي أن الإنسان يستعمل التعابير الرمزية كلما عجز عن صوغ تعريفات أو حدود لمتصورات عديدة، أي إنه يلوذ بالرمز للتعبير عما لا يرى أو عما يخرج عن حدود الوصف.[2]

ب- الوظيفة الوسائطية (La fonction médiatrice) : «وفيها يعيد الرمز جمع عناصر الوجود أو النفس المنفصلة والمتنافرة، فيعد جسورا بينها. إنه يصل بين السماء والأرض، وبين المادة والروح، وبين الطبيعة والثقافة، وبين الواقع والحلم، وبين الوعي واللاوعي، ومن ثم يمثل الرمز عاملا من عوامل التوازن»[3]

---

[1] ماسينيون ومصطفى عبدالرازق، التصوف، ترجمة، إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، ط1/1984، ص : 29-30

[2] ينظر، بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني (بحث في المعنى والوظائف والمقاربات)، مطبعة التفسير الفني بصفاقس، ط، 2007/1، ص : 45 .

[3] السابق، ص : 46

ج- وظيفة توحيد : فالرموز تحقق تأليفا للعالم بأن تظهر وحدته الأساسية في مختلف أبعاده (...) والحاصل أن الرموز تصل الإنسان بالعالم، فلا ينتابه شعور بكونه إنسانا غريبا في الوجود.[1]

د- وظيفة تعالٍ (La function transcendante) : «وهنا تكون للرمز قدرة فائقة على التأليف وخلق التناغم بين العناصر المختلفة وحتى المتقابلة منها. ومن ثم ينهض الرمز بوظيفة التعالي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة في تفكير "يونغ"، إذ يعني التعالي في هذا السياق - تحديدا المرور من موقف لآخر بتأثير هذه الوظيفة (أي أن الرمز يمد جسور التواصل بين القوى المتعاكسة من أجل تجاوز ما بينها من تقابل)»[2]

والمعلوم لدى المهتمين بالتصوف والباحثين فيه أن المتصوفة - في مرحلة من مراحل التصوف - قد أحكموا إغلاق أدبهم بمتاريس الإشارة التي لا يملك مفاتيحها إلا أصحابها، ولا يعرف سبر أغوارها وفك رموزها إلا من سلك الطريق، وأحاطوا خطابهم بأسوار من اللغة والألفاظ، «انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم، في طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»[3]

وهي سمة طبعت لغة التصوف خطابا وأدبا، «فاتجه اتجاها رمزيا في معالجة الظواهر الكونية وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها العارفون»[4]

يقول "أبو العلا عفيفي" في أثناء تعليقه على أسلوب "ابن عربي" موضحا هذه المسألة :

---

[1] السابق، نفس الصفحة

[2] السابق، ص : 47-48، ينظر كذلك،

Chevalier Jean - Gheerbrant Alain - Dictionnaire des symboles, 11ém edition, 1990, Robert Laffont/Jupiter, p 19 a 23

[3] ينظر، الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتعليق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص : 89

[4] نور سليمان، معالم الرمزية في الشعر الصوفي، رسالة لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأميركية في بيروت، 1954، ص : 84

«المعروف عن الصوفية إطلاقا أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة، إما ضنا بما يقولون على من ليسوا أهلا له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم. أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل، ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث، في فهم معاني الصوفية ومراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها»[1]

والعبارة الصوفية إنما توحي إلى معنى يخفى عما تبدو في ظاهرها يقول "أبو على الروذباري" : «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي»[2]

ويقول صاحب اللّمع : «والرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله ومنه قول "الفنّاد" :

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصاله»[3]

وقول "الرومي" في المثنوي : «إنك عابد صنم لو بقيت أسير الصورة، فدع صورة الصنم وانظر إلى الحقيقة»[4]

وقوله :

- أخذوا يتحدثون إلى بعضهم البعض كناية بالأسرار، وأخذوا يتهامسون بمائة خوف وحذر.

- فليس على السر من مطلع إلا الله، وليس من نجيّ للآلهة إلا السماء.

---

[1] ينظر تعليق أبو العلا عفيفي على فصوص : الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ج1، ص : 15

[2] الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع، تحقيق وتقديم وتخريج، عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة المثنى، بغداد، 1960، ص : 414.

[3] السابق، نفس الصفحة

[4] عرفان، عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1/1993، ص : 72

- كانوا قد اصطلحوا فيما بينهم على بعض المصطلحات من أجل إيراد الخبر.

- فلو تعلم العوام من لسان هذا، لألقوا بالرئاسة والفيهقة بعيدا.

- إن ذلك الكلام هو صورة أصوات الطير، أما الرجل الساذج فهو غافل عن حال الطير !!

- فأين سليمان - عليه السلام - الذي تعلم منطق الطير ؟!، فالشيطان وإن استولى على الملك فهو غير "سليمان".

- لقد وقف الشيطان على شبيه سليمان، كان لديه علم المكر، ولم يكن لديه مصداق علمنا.

- وعندما كانت بشاشة سليمان - عليه السلام - من الإله، كان لديه منطق الطير، ومصداق علمنا.

- وافهم أنت هذا من ذلك الطائر الهوائي، إذ انك لم تر الطيور التي من لدن الله !!»[1]

هذه اللغة المشفرة التي تكلم عنها "الرومي" حملت في طياتها تلك المعاني التي شكلت محور التصوف ونسجت خيوطه وأرست قواعده العامة، وأعطته صبغته التي ميزت الخطاب الصوفي عما سواه من الخطابات والمفاهيم.

وبعد اشتداد الأزمة بين المتصوفة والفقهاء وتفاقم الصراع الذي أدى إلى مصرع الحلاج وصلبه ومقتل السهروردي، أصبح أمرا ضروريا وملحا أن يؤسس المتصوفة وينظّروا لتصوفهم، وكان لزاما عليهم شرحه وتقديمه للمجتمع في أبهى حلة وأحسن صورة بما يتوافق والخطاب الإسلامي التقليدي، فظهرت بعض الشروح، كشرح الإمام الجنيد لشطحات أبي يزيد البسطامي بما يتوافق مع القرآن والسنة، ومؤلف الإمام القشيري المعروف بالرسالة القشيرية التي ينظّر فيها للتصوف وقواعده، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، واللّمع للطوسي وغيرها من المؤلفات.

---

[1] الرومي، جلال الدين، مثنوي، ترجمة وشرح وتقديم، إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية، أورينتاليا، ستوكهولم، 1996، الكتاب السادس، ص : 339

مهما قيل من تأثيرات التيارات والروافد الخارجة عن الإسلام عن حركة الزهد لتنتقل إلى مرحلة التصوف، كما فعل في العصر الحديث "إحسان إلهي ظهير" في كتابه "التصوف المنشأ والمصادر" باحثا في طياته عن كل ما يمت بصله بالبوذية والهندوسية والرهبانية النصرانية والتشيع وسائر الملل والنحل، وكتابه "دراسات في التصوف" الذي تناول فيه أهم الأفكار الفلسفية الصوفية مؤصلا لها في معتقدات وأفكار الأمم الأخرى، وذكر أهم الطرق الصوفية باحثا عن الخرافات والاعتقادات الباطلة عند مؤسسيها الأوائل. بالإضافة إلى تلك العوامل التاريخية التي تكلم عنها بعض المنظرين للتصوف الإسلامي من طغيان المادة وحياة الترف والرفاهية وموقف بعض الصحابة أو التابعين منها، بنقمتهم على المجتمع وانعزالهم عنه طلبا للآخرة والعودة إلى ما كان عليه سلفهم، فلا شك أن المؤثر الأول والمحرك الأكبر إلى هذا الاتجاه هو القرآن. كما قال "ماسينيون" : «إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة، وهذه البذور كافية وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي»[1]

فالمتأمل في الخطاب القرآني والحديث النبوي الشريف - المصدران الأساسيان للتلقي عند المسلم - إذا ابتعد عن التأويلات والتفسيرات الاجتهادية، وأخذ هذا الخطاب على أصله ومباشرته وبساطته، لاشك بأنه سوف يجد تلك البذور ويقف على الحدود المرسومة للمسلم، والتي تشكل محور حياته اليومية وعلاقته بالواجد والوجود والموجودات.

فالأصل في خلق الإنسان - حسب هذا الخطاب - خلافة الله في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة : 29]، كما أن المبدأ في خلقه التكريم : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا﴾ [الإسراء : 70]

---

[1] عرفان، عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1993/1، ص : 46

كرمه بأن خلقة بيديه ولم يقل له كن فكان، وبأمره الملائكةَ بالسجود له، كما كرمه بإسكانه جنته قبل أن يخرجه منها لمعصيةٍ عصاها : ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة : 35].

وحتى بعدما أخرجه الله من جنته أبدله عنها الأرض منزلا يشبه - في أدنى صور التماثل - تلك الجنة التي أُخرج منها. وبقي الأمر كما هو عليه. والمتغير هو السعي للتنعم بأنعمه التي أوجدها فيها ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالا طَيِّبًا ﴾ [البقرة : 167]، ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ [البقرة : 17]. وشكر هذه النعم من أجل الزيادة لأن كفر النعم يعدمها ويتلفها ، ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم : 9].

ومثل هذا الخطاب نجده في السنة النبوية، كقوله ﷺ : «خيركم من لم يترك آخرته لدنياه، ولا دنياه لآخرته ولم يكن كلاً على الناس».

وما ورد عنه ﷺ من النهي عن مظاهر الغلو في الدين كقوله "لعمرو بن العاص" عندما أصر على أن يبرّ بيمينه بأن يصوم الدهر فقال له ﷺ : «لا صام من صام الدهر» قالها مرتين[1]، وكان يقول لأصحابه : «أكلفوا من العمل ما تطيقون»[2]. وقد نهى ﷺ "عثمان بن مظعون" عن التبتل وقال له : «يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا ، أما لك في أسوة، فوالله إنّي أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[3].

وهو الذي نزل فيه وأصحابَه قولُه تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (87) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة : 87-88]

---

[1] السابق، ص : 36

[2] السابق، الصفحة نفسها

[3] السابق ص 35

فالله سبحانه وتعالى لم يترك الأشياء هَمَلا، بل وضع لكل شيء نظاما يسير عليه، حتى لا يطغى جانب عن جانب، ولا تطغى شهوة الجسد والنفس على المخلوق فيقتاد وراءها وتؤدي به إلى ما لا يحمد عقباه من المهالك، وتسلك به مسالك التيه والضياع، فلا يعرف لوجوده سببا ولا لحياته هدفا أو غاية. ولا يطغى إيثار الآخرة عن الدنيا فينسى نفسه ويزهد فما بين يديه مما هو مسخر له، فيهمل خلافة الله وعمارة الأرض والأخذ بالأسباب، ليقبع تحت التواكل والكسل والجمود لا يبارح مكانه.

ولكي تتضح المعالم وترتسم السبل والحدود فلابد من روابط وصلات تربط الواجد بالموجود أو الخالق بالمخلوق وضوابط تنظم حياة هذا المخلوق من ضعف، وهي تلك الطاعات والعبادات الواجب أداؤها ومراعاتها من أجل شكر النعم وأداء حقها.

فالله إذ أمرنا بالتمتع بأنعمه أمرنا كذلك بممارسة الصبر والانقطاع عن الشهوات ويتجلى ذلك في الصوم - مثلا - لأن الصوم بالضرورة هو امتناع شامل جامع عن كل الشهوات، وهو معلوم زمانا - أياما معدودات -، كما أن ساعاته ونوافله معلومة. ولم يقل بالجوع أو التجويع أو صيام الدهر. فالجوع مذموم بالنص القرآني بل هو وعيد من الله ونقمة من نقمه قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ **[البقرة : 155]**، بل على العكس تماما، فكأنه استقل ما آتانا في ا لحياة الدنيا فرغبنا به في الآخرة ونعيمها كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ **[القصص : 60]**، وقوله: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ **[العنكبوت : 64]**. ومن هنا فإن التقليل من شأن الدنيا والحطّ من قيمتها ليس تزهيدا فيها ولا إسقاطا من حقها، بل لأن الدنيا في حد ذاتها زهيدة بالنظر إلى نعيم الآخرة، مهما استمتعنا فيها وتمتعنا بها وأخذنا بحظنا منها - في حدود ما أمر الله به ونهى عنه - فهي لا تساوي جناح بعوضة أمام ما أعده الله للمؤمنين في الآخرة من النعيم المقيم وما الدنيا سوى مطية لها (الآخرة)، والسبيل الموصل إليه (النعيم المقيم).

من هذا المنطلق كان السلف على زهدهم في الدنيا آخذين بأسبابها لتسخيرها في خدمة رسالتهم التي أمرهم الله بأدائها فكانوا زاهدين عما هو في متناول أيدهم، لذلك نجد "عليا بن أبي طالب" (كرم الله وجهه) يوصي ولده "محمد بن الحنفية" بقوله : «يا بني إني أخاف عليك الفقر، فاستعذ بالله منه، فإن الفقر منقصة في الدين، مدهشة، داعية للمقت»[1]، وقال : «الغنى في الغربة وطن، والفقر في الوطن غربة»[2]، ولما جاءه "العلاء بن زياد الحارثي" يشكو إليه أخاه "عاصما" بأنه قد لبس العباءة، وتخلى عن الدنيا، «قال : عليَّ به، فلما جاء قال : يا عدو نفسه لقد استهام بك الخبيث - أي الشيطان - أما رحمت أهلك وولدك ؟! أترى الله أحل لك الطيبات، وهو يكره أن تأخذها ؟! أنت أهون عليه من ذلك...»[3].

وقوله هذا لم يكن من فراغ أو فلسفة أو اجتهاد بل من فهم قول الله تعالى : ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ﴾ [القصص : 77]. ذالك أن الخطاب الديني، يشتغل بلغة حرفية لا مجال فيها للتخييل، لأن لغة أي نص ومن ثم بنيته، لا تعني إلا ما يقصده المرء من استخدامه لها، فاللفظة في اللغة غير اللفظة في الخطاب الذي لا يريد المتكلم باستعمالها إلا معنى يقصده[4].

«فالزهد - يقول "السحمراني" - وعدم التعلق بالدنيا، والسعي لتزكية النفس مع عدم المبالغة بمطالب البدن، كان سلوكا شبه عام عند الصحابة والتابعين، ولكن مع توسع الفتوحات مال بعض المسلمين إلى الدنيا فأخذت منهم كل مأخذ، مما حدا بالزهاد أن يميزوا أنفسهم عن سائر الأمة بتسمية خاصة هي : الصوفية»[5] ليتحول الخطاب إلى عكس ما

---

[1] السابق، ص : 93 - 94

[2] السابق ص : 94

[3] السابق، الصفحة نفسها

[4] آمنة بلّعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2009، ص : 20

[5] ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، المفاهيم والإنجازات، الطباعة الشعبية للجيش، /2007، ص : 45

يدعو للتمتع بالدنيا والأخذ بزينتها : ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ **[الأعراف : 31]**

يقول "ماسينيون" : «إن الاستعداد للتصوف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس فيثور أصحابها على المظالم الاجتماعية ولا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ بجهاد نفسه وإصلاح خطاياه»[1]، ولعل "ماسينيون" توصل إلى هذه النظرية من خلال دراسته لتاريخ التصوف الإسلامي، فهذا ما حدث بعد الخلفاء الراشدين، بل بالتحديد كما - ذكر بعض من أرخوا للتصوف - منذ خلافة "عثمان بن عفان" (رضي الله عنه).

ليؤكد "جولدتسيهر" بأن : «الميل إلى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة. وهكذا لجأ كثير من المسلمين، احتجاجا على ما ينكرونه من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم : الفرار من الدنيا»[2]، و«تغلغلت حركة الزهد في نفوس العامة من المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار، وفرّوا من الحياة الاجتماعية فرارا، لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر، أو هائمين على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار.»[3] وظهر رجال من أمثال "داوود الطائي" (ت165هـ) الذي يصفه "ابن السماك" بقوله : «كنتَ آنس ما تكون إذا كنت بالله خاليا وأوحش ما تكون إذا كنت مع الناس جالسا»، وأمثال "سفيان الثوري" (ت161هـ) الذي كتب إلى "عَبّاد" يقول له : «عليك بالخمول فإن هذا زمن الخمول، وعليك بالعزلة وقلة مخالطة الناس، فقد كان الناس إذا التقوا يَنتفِع بعضهم ببعض، فأما اليوم فقد ذهب ذاك والنجاة تركهم»[4]

---

[1] نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص : 50

[2] السابق، ص : 51

[3] السابق، نفس الصفحة

[4] السابق، ص : 52 – 53

من هنا كانت بدايات الفكر الصوفي بقطع العلائق وترك الخلائق مع أمثال هؤلاء من الزهاد وهم كثر في ذلك العهد، "بدءا بالحسن البصري". وكذا التعبير عنه والتصريح به على مستوى الخطاب في الإرهاصات الأولى لعلاقة المسلم بربه أو بالأحرى الصوفي ونظرته لهذه العلاقة.

فأول من صرح بالحب الإلهي والشوق للذات الإلهية، هي : "رابعة العدوية" فلم يسبقها إلى ذلك أحد ممن عرفوا بالزهد والتصوف، ومِمَّا يروى عنها أنها «سئلت : ما حقيقة إيمانك ؟ فقالت : «ما عبدته خوفا من ناره، ولا طمعا في جنته فأكون كالأجير السوء إن خاف عمل، بل عبدته حبا له وشوقا إليه» [1]

و أكثر من ذلك أصبحت صاحبة نظرية في الحب الإلهي، يقول غنيمي هلال : «ظهرت رابعة العدوية بدعوة جديدة هي دعوة التقرب إلى الله عن طريق الحب»[2] ومنه قولها :

أحبك حبين حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك لي الحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا.[3]

وأصبح كمال الشوق عند "رابعة" يعبر عن تلك المحبة المنزهة عن الأغراض والدوافع فالشوق لله هو شوق لكمال صفاته، شوق لذلك الجمال المطلق، المتفضل بالنعم المستحق للعبادة وقولها بكمال الشوق دليل على أنها استقرت في هذا المقام واكتمل لها البقاء فيه، حتى أصبح الله دائم الحضور في قلبها على جميع الأحوال والهيئات، وليس أحسن من قولها في وصف حالة البقاء والاستقرار والدوام مع حضرته جل وعلا :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي	وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانسُ	وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي.[1]

---

[1] مأمون غريب، رابعة العدوية، في محراب الحب الإلهي، دار غريب، القاهرة، 2000، ص : 82

[2] ياسين بن عبيد الشعر الصوفي الجزائري، ص : 57

[3] مأمون غريب، رابعة العدوية، ص : 64-65

وهذا يعني شيئا واحد، وهو بداية ظهور ملامح التكلم في المقامات والأحوال - حتى وإن كانت "رابعة العدوية" لا تقصد ذلك نظريا - إلا أنها جسدته سلوكا وصرّحت به قولا وعاشت ذلك الهيام والتعلق بالذات الإلهية لأن : «الأحوال من نتائج المقامات والمقامات من نتائج الأعمال»[2]

ومن هنا «انقسم علم الشريعة إلى قسمين : علم يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسمية وهي العبادات كالطاهرة والصلاة والزكاة والصوم إلى آخره. وسمي هذا العلم علم الفقه، وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفُتيا في العبادات.

والثاني علم يدل على الأعمال الباطنة هي أعمال القلوب، وسمي هذا العلم الثاني علم التصوف، وسمَّى المتصوفون أنفسَهم أربابَ الحقائق وأهلَ الباطن، وسمّوا من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم»[3]

وبعد التطور الذي حصل من الزهد إلى التصوف السني، كانت هذه الإشارات الأولى لتطور التصوف السني ليتولد عنه ويسايره جنبا إلى جنب تصوف فلسفي «يعتمد على التأمل الباطني والرؤية الفلسفية، والاعتبار والتبصر، وملاحظة الأغيار، والترقي عبر سلسة الممكنات، ليتحد بالمعقولات ويصبح الصوفي قادرا على إدراك الصور المعقولة مجردة عن موادها، وأقصى ما يصل إليه العارف هو الاتصال بالعقل الفعال، أو النفس الكلية. ولا بد للوصول إلى ذلك من الاعتماد على المعرفة الحدسية المبنية على الذوق والكشف لا على الاستدلال والاستنتاج. وهي معرفة لدنية ربانية في نظرهم لا يمنحها الله إلا لمن خصه بالقرب من أوليائه وأصفيائه»[4] لتتصاعد وتيرة التصوف في العصور اللاحقة على مستوى الخطاب وتصبح التجربة الصوفية حالة وجدانية يعيشها الصوفي، ويتذوق فيها لذة

---

[1] بدوي عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، ط 1962/2، ص : 63

[2] ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، ص : 72

[3] السابق، ص : 65 – 66

[4] حميدي، خميسي، نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، الطباعة الشعبية للجيش الجزائر/2007، ص : 8

المعرفة التي لا تكون عن طريق العلوم أو الأقيسة الاجتهادية، أو كما قال "ابن رشد" في كتابه "الكشف عن منهج الأدلة" : «أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، مركبة من مقدمات وأقيسة وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات، شيء يُلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب»[1]، «حيث تصبح المعرفة الكشفية والذوقية أساسا لرؤية الأشياء كما هي عليه وأن هذه الرؤية لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق التجرد والمجاهدة والتحرر من عقال العقل والفكر لقصورهما عن إدراك مجالات اللاوعي المبهمة أو التطلع إلى ما لا يمكن البلوغ إليه، إلا عن طريق التحرر من المعلوم، وكسر ربقة التقليد والاستغراق المطلق في غياهب الذات وما تكشف عنه من أنانية طاغية، لكي يتم في نهاية المطاف معانقة المطلق مهما كانت تسميته»[2] وتبلورت تلك الأفكار الفلسفية لتلبس التصوف قضاياه الكبرى كالاتحاد عند "أبي يزيد البسطامي" (ت261 هـ) والحلول عند "الحلاج" (قتل سنة 309هـ)، وفلسفة الإشراق عند "السهروردي" (قتل سنة 587ه) ووحدة الوجود عند "ابن عربي" (ت 638 هـ)، ووحدة الشهود وما إلى ذلك من الأفكار التي أثارت جدلا كبيرا وأسالت مدادا كثيرا على صفحات التاريخ.

وعليه فإن «الزهد أساس التصوف وممهد له، وأدب الزهد - وبخاصة الشعر منه- كان مقدمة حسنة سبقت ظهور الشعر الصوفي ثم لازمته بعد ظهوره على صور مختلفة»[3]

«فما يميز هذه لتجربة الصوفية هو ملازمتها للشعر، واقترانها به اقترانا عاجلا في الزمن ملحا في المضمون، إلى درجة استحالة الفصل بينهما في الأغلب. لأن الإنسان - يقول "لويرس" "Leuwers" - لم يع سلطة الكلام بوصفه أداة للمتعة والتأمل إلا في الممارسات الدينية»[4]

---

[1] جواد، مغنية محمد، معالم الفلسفة الإسلامية، (نظرات في التصوف والكرامات)، مكتبة الهلال بيروت، ط1982/2، ص : 95- 96

[2] نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، ص : 6

[3] السيد، متولي عبد الستار، أدب الزهد في العصر العباسي نشأته وتطوره وأشهر رجاله، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في الأداب، 1972، ص : 251

[4] ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، ص : 21

«فقد وجد التصوف في الشعر قالبا سخيا للصياغة، أطل منه إطلالات لا خلاف في أنها ناضجة العبارة، قوية الفكر مستثمرا ما يسميه - هيدغر (ت 1976) - بالسمو في الشعر والعمق في الفكر. وظلت العلاقة الوثيقة بين الشاعر والصوفي محاولة انطلاق عن العالم العبثي، بحثا عن أفكار أكثر تجريدا تشف خلالها الحقائق الكونية»[1]

فعلى قدر تجربة الصوفي تكون قوة التجربة الشعرية ومدى نجاحها في الإحالة على تلك الصورة المثالية.[2] «ليصبح الخطاب الصوفي أسلوبا لإلغاء عناصر الثبات التي هيمنت على الحياة الإسلامية وصفّدت الفكر بنمطية قوامها الرؤية القارة على رتابة الظاهر، المُمَّحية في جاهزية الصيغ، فجاءت الأساليب الصوفية مثيرة في تجاوزها إياها، مغايرة في استعلائها على تحديدية الفهم ومحدودية المكان. جسد هذه الإثارة أسلوب الحلاج في اختراقه نواميس العادة وقفزه على أكثر الأعراف ثباتا»[3]

وبعد مقتل الحلاج سنة 309هـ «غدا التفاعل السلبي معه وعسر فهمه من العامة والمؤسسة الدينية على حد السواء، معلّما للأجيال اللاحقة من الصوفية، لتتدبر كيف لم يُفهم شيخهم على الرغم من انفتاح القراءات عند المسلمين، وسعة التأويل لديهم، وكيف عجز الآخر عن تأويل علاقته المباشرة مع الله، بعد أن تضخمت الأنا عنده تجاه خالقها، من نحو قوله :

أنا من أهوى ومن أهـــــوى أنا نحن روحـــــان حللنا بدنـا
فإذا أبصـرتني أبصـــــــرته وإذا أبصـــــرتـه أبصرتنا»[4]

لينصرف المتكلّم الصوفي إلى تدبر هذا، وإلى البحث عن وسائط يقي بها خطابه من أزمة الفهم ويجنّبها الصدام مع من لا يفهم. ليصبح التعبير عنده ضربا من المخاتلة وتخير الألفاظ وتوريتها بطبقات من الرموز

---

[1] السابق، ص : 22

[2] ينظر، السابق، ص : 25

[3] السابق، ص : 28

[4] عبد المنعم شيحة، مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم، محي الدين بن عربي نموذجا، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، العدد 7/جوان 2010، ص : 12

والمعاني التي يعسر على غير من دخل الدائرة الصوفية وصار من مريديها فكّها أو تأويلها.[1]

ومن هنا كان وعي المتكلم الصوفي كما في كتابات ابن عربي بنوعين من المخاطبين، ينبغي النفاذ من بينهما هما : مخاطب مقصود بالقول من داخل دائرة الصوفية ومخاطب متلصص موجود قسرا من خارج هذه الدائرة. وعلى المتكلّم أن ينجح في مخاطباته مع النوعين دون أن يفتعل الأزمات أو يقع في فخّ اللغة الذي قد ينقلب إلى فخّ قاتل.[2]

وبات من الضروري تمييز الخطاب الصوفي ووسمه بسمته الخاصة، وذلك بتوظيف ما يسمى بالتقية والمداورة، وهو ما ينعته أهل الصوفية بـ"الإشارات" أو "علم الإشارة " التي توحي إلى المعنى دون تعيين ولا تحديد وتجعلها منفتحة أبدا.[3]

ليصبح الشعر الصوفي معادلا وظيفيا لوسائل انتشار الأشكال الأدبية الأخرى. لفت به المتصوفة العناية إلى كيانهم الفكري وصانوا به الكينونة التي أصبحوا يمثلونها.[4]

والشواهد على عبقرية هذا الأدب وعلو مكانته وتساميه في تلك الرمزية المشبعة بالمعاني الروحانية الجامحة أكثر من أن تعد أو تحصى، وحسبنا منه بعض الأمثلة لنقف على جمالية وتناغم هذا الإنتاج الأدبي مع الحياة الروحية لهؤلاء المتصوفة الذين صفقوا بأجنحة قلوبهم نحو علياء الحب الإلهي وفضاء الكشف الذي سقطت دونه حجب الأجساد وفتحت له أستار السبع الشداد، منها قول السري السقطي :

ولما ادعيتُ الحب قالت : كذبتني فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يُبقي لك الهوى سوى مقلة تبكي بها أو تناجيا[5]

---

[1] ينظر، السابق، نفس الصفحة

[2] ينظر، السابق، ص : 28-29

[3] ينظر، السابق، ص : 14

[4] ينظر، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، المفاهيم والإنجازات، ص : 45

[5] أدب الزهد في العصر العباسي، نشأته وتطوره وأشهر رجاله، ص : 304

وقول ابن عربي :

مرضي من مريضة الأجفـــــان   عللاني بذكرها عـــلـــلاني
هفت الورق بالرياض وناحــــت   شجو هذا الحمام مما شجــاني
بأبي طفلة لعـوب تهـــــادى   من بنات الخدور بين الغـــواني
طلعت في العيان شمسها فلـــما   أفلت أشرقت بأفق جنـــانـي.[1]

وقال آخر :

غرست الحب غرسا في فـــؤادي   فلا أســـلو إلى يـــوم التنـادي
جرحت القلب مني باتصــــال   فشوق زائـــد والحـــب بـــاد
سقاني شربـة أحيـا فـــؤادي   بكأس الحـــب من بحـر الوداد
فلـولا الله يحفـظ عارفيــــه   لهام العارفون بـــكـــل وادي.[2]

هـذا النـوع مـن التصـوف النخبـوي الـذي كـان ممـثلا في شخصـيات صـوفية معروفـة، والـتي كانـت تنـدرج تحـت مـا سمـاه "فوكـو" «بجمعيـات الخطـاب أو جماعـات الخطـاب "Sociétés de discours" مهمتهـا الحفـاظ علـى الخطــاب، وعلــى تداولــه في نطــاق ضــيق، وجعــل مجالــه مغلقــا قــدر الإمكــان»[3]، سـيعرف تكـتلات وتجمعـات تشـكل فيمـا بعـد مـا يسـمى بالتصوف الطرقي المنظم الذي يبنى على المشيخة والسبحة والـورد، «حيـث أوجب المتصوفة الاقتداء بشيخ سالك يتخذه المريد هاديا ومرشدا، ويكـون هذا الشيخ رجلا محنكـا ذا تجربـة، عميق المعرفـة، بصيرا بعيـوب الـنفس قد خبر المجاهدات وقطع بهـا الطريق إلى الله وارتفـع لـه الحجـاب، وتجلـت لـه الأنـوار، فهـو يعـرف أحوالهـا، ويسـاعد المريـد علـى تخطـي عقباتهـا، ولا يزال الصوفي السالك المتـأدب بـأدب الشـيخ يرقـى مـن مقـام إلى مقـام آخـر، بدءا بالتوبة وانتهاء بالمشاهدة»[4]

---

[1] السابق، ص : 305

[2] السابق، ص : 310

[3] الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص : 140

[4] محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط 2007/1، ص : 31-32

وقد عرف هذا النوع من التصوف ابتداء من القرن الخامس الهجري (11م) مع نشأة مع ما يعرف بالطرق الصوفية. ويرى "ماسينيون" بأنه في القرنين التاسع والعاشر التاريخ الميلادي كان عبارة عن منهج لعلم النفس الأخلاقي يدبر عمليا ضروب السلوك الفردي، وفي القرن الحادي عشر ميلادي أصبح عبارة عن جملة مراسيم للتدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة التي بدأت تنشأ منذ ذلك الحين.[1]

ومع استتباب التصوف في هياكل رسمية، توسّعت دائرة الانتماء إليه، وتجاوزت مفهوم النخبوية إلى مفهوم القرابة الروحية، مما يعني أنه وجد شكلا تنظيميا له من الفاعلية ما أتاح له الانتشار في جملة من أقطار العالم الإسلامي، والحفاظ على إنّيته في فترة كثرت فيها الفتن وتدهورت إبانها الظروف الأمنية تدهورا خطيرا نتيجة للانتكاسات السياسية والعسكرية ليقترب من الحياة والواقع اقترابا تحول معه الشعر من الانغماس في التجريد إلى مماسة الواقع وأسبابه.[2] ليتحول هذا الزهد الفردي «عند البعض إلى رسالة اجتماعية وخلقية ودينية يسعى من خلالها الزاهد إلى الإصلاح والتغيير والدعوة إلى يقظة النفس من سباتها، ليصبح الزهد ظاهرة اجتماعية بخروج النساك من عزلتهم يعظون الناس ويدعونهم لسلوك طريقهم فصار لهم مريدون وأتباع»[3]

وهو ما نتج عنه الشعر التلقيني خاصة والشعر التعليمي بالأساس، متمثلا في قصائد من نظم مؤسسي الطرق بخلاصات تجاربهم وتعاليمهم، وقصائد من نظم الأتباع والمريدين يشرحون فيها أداء شيوخهم ويشيدون بمنازلهم الروحية.[4]

هذا التصوف سيكون له أثره الكبير في حياة المجتمعات الإسلامية وتشكيلاتها الاجتماعية الدينية منها والثقافية.

---

[1] ينظر، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر المفاهيم والإنجازات، ص : 65

[2] ينظر، السابق، ص : 66

[3] نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، ص : 24-25

[4] الشعر الصوفي الجزائري المعاصر المفاهيم والإنجازات، ص : 67

ولأن مجال البحث لا يتسع للأخذ بجميع الشواهد والأقوال في أصالة الخطاب الصوفي الإسلامي، والزهد وتعريفاته وحدوده فإن القصد من وراء كل هذا ليس أكثر من إعطاء صورة ولو ضئيلة عن فهم وعمل سلفنا الصالح وإسقاط ما علموا على ممارساتهم في حياتهم الإنسانية والروحية. وما يهمنا هو معرفة الظروف والمتغيرات التي طرأت، جعلت الزهد يتطور إلى الزهد حتى في الزهد لينحو منحى آخر ويتمظهر في مظهر أكثر تطلعا للمغيبات ويصبح الزاهد أشد طلبا لذات الله متخطيا حدود الموجودات إلى الواجد وجاعلا من نفسه مركز الكون ومداره.

ولعلي بهذا أكون قد بينت ولو بالقدر اليسير البذور الأولى التي ساهمت في تأصيل التصوف الإسلامي، وجعلت منه منهجا مستقلا يقوم على أساس مقومات الدين الإسلامي، كونه المحرك الأول والعنصر الذي أعطاه صبغته الخاصة التي ميزته عن سائر المذاهب والخطابات الأخرى. وكل ما اختلط به من فلسفات ونظريات أخرجته عن مساره واتُهم بها بعض المتصوفة بل وأخذوا بسببها - كما قدمنا- إنما هي مجرد إضافات وتوسيع في الأفكار. حتى وإن فلسفت علاقة المسلم بربه وأعطت للوجود الإنساني بعدا ميتافيزيقيا، وربطت عناصر الكون بعضها ببعض وأسست لأهم نظريات التصوف الإسلامي.

المحكي الصوفي في محاضرات اليوسي
قراءة في البنية والدلالة[1]

أ. د/ لعموري زاوي

جامعة الجزائر2

بسط منهجي :

تلكم هي العنونة التي نؤسس فيها لقراءة محايثة للخطاب الصوفي المغربي كما تمثله الحسن اليوسفي أو اليوسي كما عرّف المؤلف باسمه ونسبه في مفتتح كتابه، وشرح فيها نسبته باليوسي فقال : "... وأما اليوسي فأصله اليوسفي، ويوسف هذا هو أبو القبيلة، وهم يسقطون الفاء في لغتهم..."، وقد يبدو للناظر أنّ كتابه -كما اشتملت عليه المدونة- من مصنفات وكتب الأدبيات والأخبار على شاكلة ما ألفه ابن قتيبة في الشعر والشعراء أو الجاحظ في البيان والتبيين، أو التنوخي في نشوار المحاضرة ومن نحا نحوهم وسلك مذهبهم، غير أنّ المتلقي القارئ لعنوان كتاب اليوسي **"المحاضرات في الأدب واللغة"** ينصرف ذهنه إلى ما حواه الكتاب من مادة شعرية وأدبية فضلا عن الأمثال والنوادر والمجالس الفنية وضروب الحكمة والبلاغة، فلا يتبادر إلى خلده لحظة أنّ الكتاب يتناول **نتفا وشذرات من المحكي الصوفي القصير**، لاسيما ما تعلق منها بالخطاب الكراماتي كما حوته أخبار الصلحاء في حواضر المغرب وأنحائها على غرار ابن مشيش وأبي يعزى، والجزولي وغيرهم.

وقد أردنا من بحثنا المتواضع أن نضع بين يدي القارئ مادة صوفية امتزجت وعانقت أخبار الأدب فوردت في شكل إشارات وواردات ولطائف نورانية لا تخلو من فائدة ومعاني، وقد احتوتها بنية سردية قصيرة تورد القصة

---

[1] المقال في الأصل مداخلة علمية ألقيت في المؤتمر العالمي الأول التصوف المغربي في امتداداته الكونية، فاس المغرب ماي 2015.

وتتوجها بالعبرة والنفحات، وقد وجدنا من الباحثين من تناول المحكي القصير في تراثنا العربي والإسلامي كما تمثلته كتب الأخبار والكرامات والطرف على نحو ما أنجزه الباحث هاشم اسمهر في كتابه (عتبات المحكي القصير في التراث العربي والإسلامي)، والذي كان عمله مقتصرا على معاينة العناوين والمقدمات والشواهد الاستهلالية مما استوعبه المناص في شعريات جيرار جنيت Gérard Genette وفيليب لانPhilipe. Lane والنقاد الغربيين الذين صوبوا اهتمامهم وأولوا عنايتهم بالنصوص الموازية أو المرافقة للمتون السردية والروائية وغيرها، وإن كان تصورنا-فضلا عن استنطاق بعض العتبات أو المكونات المناصية (العنوان، والمقدمة)- يستهدف البنية السردية التي قام عليها المحكي الصوفي كما نقله وأخبر به الحسن اليوسي في كتابه، محاولين تقديم قراءة محايثة للغة الخطاب الصوفي ونسقه السردي وسرّ تناقله بمنطق شذري ملتحم بالأدبيات والأخبار والطرف.

لا يمكن ونحن نستطلع كتاب الحسن اليوسي **(المحاضرات في الأدب واللغة)** إلاّ أن نعتقد سلفا أننا إزاء كتاب من كتب ومصنفات الأدب والأخبار، نظرا لما حواه الكتاب من مادة شعريّة وأدبيّة وفيرة فضلا عن الحكم والأمثال وضروب القول في الفصاحة والبيان، ولكن من يستطيع أن يتصوّر أنّ الكتاب منفتح على شذرات من المحكي الصوفي والخطاب الكراماتي مما تناقله اليوسي عن معاصريه وأسلافه ممن لقيهم من أشياخه ومريديهم من صلحاء المغرب في حواضرها وزواياها ممن ثبت صلاحهم وورعهم وتواترت الأخبار عن حسن سيرهم ومآثرهم.

وقد أردنا من هذه الورقة أن نستبين سبيل اليوسي في استخلاصه للمحكي الصوفي (الكراماتي) وانتزاعه من سياقه الديني الصرف ومجالس الشيوخ والمريدين ومن أحضان الزوايا والمجالس الدينية إلى متون الأدب وأقوال الحكماء وصروف الخبر والشعر والأدب، وهو ما يجعل كتابه - فيما نتصور- قائما على نوع من الكتابة الشذريّة التي لا تعارض نسقيّة النص وانتظامه التأليفي نظرا لقدرة الكاتب على تسييق الحكاية الصوفية ومزجها بالسياق الأدبي العام، وقد رأينا أن نورد مقتطفات من

مقدمة صاحب الكتاب فضلا عن مقدمة المحققين (محمد حجّي، أحمد الشرقاوي إقبال) لاستظهار وجهة نظر صاحب الكتاب ورؤيته المنهجيّة في بسط فصول كتابه وأبوابه، فالمقدمة تعد إحدى أهم عتبات النص الكاشفة عن مبتغاه، وهي تعد نصا موازيا شارحا لخطة المؤلف في الكتابة والتصنيف، وقد ألمح القدامى إلى قيمتها ونجاعتها الوظيفيّة والتداوليّة في إحكام ميثاق القراءة بين المؤلف والقارئ.

تستند رؤيتنا المنهجيّة في كشف بنيّة المحكي الصوفي إلى خطوات معيّنة تبدأ أوّلا بالوقوف على مستوى العتبات ممثلة في مكوّنيها الهامين **(العنوان والعناوين الداخليّة)** و**(المقدمة : مقدمة المؤلف والمقدمة الغيريّة)**، وثانيا على مستوى المتن الأدبي والمدوّنة السرديّة **(المحكي الصوفي الكراماتي القصير)**، نتناول من خلاله مفهوم الكرامة في التداول المصطلحي الصوفي، ثم نعرّج إلى بسط بعض الشواهد عن هذه الكرامات وتواردها ضمن بنية المحاضرات.

أ- العنوان والعناوين الداخليّة :

إنّ للعنوان وقعه ورسومه في أدبيات الكتابة، ولكم صنّفت في الفكر تآليف وألفت كتب ودراسات ومقالات ولكن لم يؤبه للأهميّة والحظوة التي يكتسيها العنوان كعتبة مهمة في الدرس النقدي والأدبي، فقد صار العنوان علما له أصوله وأقطابه ودارسوه على غرار ليو هويك في (سمة العنوان) léo Hoek, La marque du titre أو شارل غريفل، أو راي ديبوف J.Rey Debove في (النمذجة السيميائيّة لعناوين المؤلفات) sémiotique des titres d'oeuvres typologie، وإذا يمّمنا صوب عنوان كتاب الحسن اليوسي **(المحاضرات في الأدب واللغة)** قد يخيب أفق توقعنا فور ولوجنا لمتنه ومداخله، فلا يمكن للقارئ أن يخمّن أنه إزاء بعض المحكيّات الكراماتيّة لأنّ العنوان لا يعكس ذلك، فهو يختلف عن بعض عناوين المؤلفات التي تعلن صراحة عن قصدها وإشاراتها المضمونيّة على نحو ما نجده في العناوين التاليّة :[1]

[1] الهاشم أسمهر، عتبات المحكي القصير في التراث العربي والإسلامي، (الأخبار، والكرامات، والطرف)، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص209

- **مناقب** أبي إسحاق الجبنياني، لأبي القاسم اللبيدي (ت عام440هـ-1048م)

-تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في **كرامات** الشيخ أبي مروان، لأحمد الأزدي القشتالي (عاش في القرن السابع الهجري، وكان ملازما لشيخه أبي مروان توفي عام 667هـ)

- المنهاج الواضح في تحقيق **كرامات** الشيخ أبي محمد صالح، لأحمد الماجري (ت في صدر المائة الثامنة الهجريّة، 700هـ أو على رأسها)

- المعزى في **مناقب** الشيخ أبي يعزى، لأحمد التادليّ الصومعي (ت عام 1013هـ)

- الروض العطر الأنفاس **بأخبار** الصالحين من أهل فاس، المنسوب إلى أبي عبد الله الشراط (ت عام 1109هـ)

- **طبقات** الخواص أهل الصدق والإخلاص، لأبي العباس أحمد الزبيدي (ت عام 893هـ)

- مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار، لأبي العباس أحمد الولالي (ت عام 1128هـ).

هذه نماذج عن عناوين كتب ومؤلفات تعلن صراحة عن موضوعاتها من خلال اشتغالها بأدب المناقب والكرامات وأخبار الصالحين كما هو بيّن من صيغها وتركيباتها ولكن كتاب (المحاضرات في الأدب واللغة) لا يشي عنوانه بما يتصل بالتصوف في شيء، فالعناوين التي قدمناها -لا على سبيل الحصر- هي عناوين مضمونيّة ذات بعد تجنيسي، بحيث تبتدئ بمعيّنات تجنيسيّة متغايرة، هي تحديدا :**مناقب - أخبار- طبقات - كرامات**، وإذا كانت "المناقب" أقرب الكلمات إلى "الكرامات" من حيث أنّ (المنقبة كرم الفعل)، وإذا كانت "المنقبة" لا تخلو من قيمة خلقيّة سلوكيّة، فإنّ "الأخبار" و"الطبقات" كلمتان تطرحان بعض الصعوبات، فإنّ "الخبر" لا يمكن الأخذ بكل حمولاته التجنيسيّة هنا، إلا أن يكون المقصود والمفهوم هو سرد الأحوال والأفعال الخارقة بالدرجة الأساس والإخبار عنها، أما بالنسبة إلى "الطبقات" فهي ذات خلفيّة منهجيّة تصنيفيّة امتدت إلى حقول معرفيّة شتى بدءا بالشعر، مرورا برواية الحديث، وتوظيفها في هذه العناوين لا يعطيها أكثر من هذه الخلفيّة السابقة الذكر، ولا يشحنها بطاقات تجنيسيّة جديدة إلا ما تعلق بحقل معرفي مغاير هو العرفان"[1].

---

[1] المرجع نفسه، ص216

وإذا توغلنا بعض الشيء في العناوين الداخليّة لكتاب المحاضرات نجد اليوسي يراوح بين عناوين أدبيّة خالصة وأخرى تتصل بجوانب عرفانيّة صوفيّة، ففي الجزء الأول من الكتاب نجد عناوين (أشعار في الكرم وخدمة الضيف، محاضرات اليوسي ج1، ص110)، (أبيات الحكمة والتمثيل، محاضرات اليوسي، ج1، ص152)، وخاصة في الجزء الثاني من الكتاب تكثر العناوين الأدبية (باب في ملح من الأدب، محاضرات اليوسي، ج2، ص458)، (نبذة من مختار الشعر، محاضرات اليوسي، ج2، ص458)، ثم يورد اليوسي عناوين متتابعة كلها في الأدب والشعر ونقده وفق أسلوب المفاضلة الذي كان سائدا في النقد العربي القديم، مستعملا صيغة أفعل التفضيل (**أشعر** بيت قالته العرب، محاضرات اليوسي، ج2، ص481)، (**أحسن** بيت قالته العرب، ج2، ص485)، (**أصدق** بيت قالته العرب، ج2، ص488)، (**أكذب** بيت قالته العرب، ج2، ص490)، (**أمدح** بيت قالته العرب، ج2، ص495)، (**أهجى** بيت قالته العرب، ج2، ص497)، (**أشجع** بيت قالته العرب، ج2، ص500)، (**أشعر** بيت في وصف الجبان، ج2، ص201)، (**أشعر** بيت قيل في الاستحقار، ج2، ص502)، (**أكرم** بيت قالته العرب، ج2، ص506)، وهكذا جاء الجزء الثاني من الكتاب وقد غلبت عليه المادة الأدبيّة كما هو ظاهر من عناوينها.

أما الجزء الأوّل فطغت عليه عناوين تشي بمضمونها الصوفي على نحو (مقام الشكر ومقام الصبر عند الصوفيّة العارفين، المحاضرات، ج1، ص97)، (الشجرة الخضراء في المدينة الخالية سجلماسة، المحاضرات ج1، ص99)، (الخاطر النفساني والخاطر الشيطاني، ج 1، ص 148)، (الحقيقة والشريعة، المحاضرات ج1، ص149)، (الكشف والمكاشفة عند الصوفيّة، ج1، ص270)، (الزاوية والرباط، المحاضرات ج1، ص314)، على أنّ الغرض من استعراض هذه العناوين هو رصد الجانب الشكلي في تأليف الكتاب قبل الولوج إلى المحكي القصير.

ب- المقدمة والإشارات التأليفيّة :

قديما ذكر أبو البقاء الكفوي في كليّاته "أنّ كل مرقاة عتبة"[1]، فقد جعلت لنترقى منها إلى باحة النص وأرجائه وفضاءاته، ونكتشف دلالاته ومراميه، وإذا شئنا الحديث عن هذه العتبات كما تمثلها القدامى

[1] أبو البقاء الكفويّ، الكليّات، معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص598

ﻓﻲ تصانيفهم ومؤلفاتهم، مقارنة بما نجده ﻓﻲ الدرس النقدي الحديث، فإننا نحتاج إلى رصد جملة من الآداب والرسوم ﻓﻲ تعيين هذه العتبات وتحديد رسومها ومواقعها ﻓﻲ فضاء الكتابة كالعنوان والتصدير والافتتاحات والاختتامات والمقدمة...إلخ.

لقد جرى ﻓﻲ عرف القدامى أنّ من صنّف فقد استهدف، فإن أحسن فقد استعطف، وإن أساء فقد استهدف، لذلك فإنك تجد حرصا دقيقا عند العلماء ﻓﻲ تصانيفهم وعناية بالغة بمقدمات الكتب، فالمقدمة أبرز عتبات الكتابة لكونها تضيء للقارئ معالم قراءته وتمدّه بآليات الفهم والتدبّر للمتن، لذلك كانت من جملة ما اصطلح عليه بالرؤوس الثمانيّة مما أورده المقريزي ﻓﻲ خططه إذ يقول : "اعلم أنّ عادة القدامى من المعلمين قد جرت أن يأتوا بالرؤوس الثمانيّة قبل افتتاح كل كتاب وهي : **الغرض، والعنوان، والمنفعة، والمرتبة، وصحّة الكتاب، ومن أيّ صناعة هو، وكم فيه من أجزاء، وأيّ أنحاء التعاليم المستعملة فيه**"[1]، ومن خلال هذه الرؤوس المذكورة يمكن التيقّن بأهميّة مقدمات الكتب والإحاطة بوظيفتها ﻓﻲ الإعلان عن منهجيّة صاحب الكتاب ﻓﻲ تناول أيّ موضوع.

يجب التمييز ﻓﻲ الواقع بين نوعين كبيرين أساسيين من المقدمات : مقدمة ذاتيّة (وهي تلك التي يكتبها المؤلف نفسه من دون الاستعانة بكاتب آخر)، (ومقدمات غيريّة يلقي فيها بمقاليد الكتابة إلى شخص آخر، أو مجموعة أفراد، أو حتى مؤسسة ثقافيّة أو سياسيّة)، وإن كانت المقدمة الغيرية ليست من كاتب معاصر لليوسي لأننا إزاء عمل التحقيق، والمتصفح لمحاضرات اليوسي يلحظ أنها تحوي فضلا عن مقدمة اليوسي مقدمة المحققين (محمد حجّي، وأحمد الشرقاوي إقبال)، جاءت بعد أن قدما ترجمة للحسن اليوسي وذكر اسمه ونسبه وكنيته، ثم رحلته ﻓﻲ طلب العلم ولقاء شيوخه، وثناء العلماء عليه، وذكر وفاته، ثم المصادر التي ترجمت له على غرار الأدب المغربي لابن تاويت وعفيفي، والأعلام

---

[1] تقيّ الدين المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بـ"الخطط المقريزيّة"، الجزء الأوّل، مكتبة الآداب، ص4

لخير الدين الزركلي وغيرهما، ثم أوردا آثاره وتصانيفه التي ذكرا منها (محاضراته)، وهنا يأتي تقديمهما لكتاب المؤلف وفق أسلوب صاحب الكتاب مستأنسين ببعض الشواهد من مقدمة المؤلف تعزيزا لمقدمتيهما، ومن ذلك : "وجاء فيها بمباحث أصوليّة وفقهيّة وصوفيّة فيها دقة نظر وسعة أفق، واعتبارات بالأحوال، وتعليلات متنزلة على أمور نفسيّة واجتماعيّة يكون فيها اليوسي نظّارا أريبا ومفكرا حصيفا"[1].

وقد أشار المحققان إلى صبغة الكتاب الأدبيّة والجماليّة بقولهما : "وأتى بنصوص أدبيّة شعرا ونثرا مما أنتجه أدباء العربيّة في مختلف العصور التي سبقت زمانه، ... وأورد الملح والمضحكات من غير أن يأتي من ذلك بما يخل بوقار العلماء ورصانة الأشياخ"[2].

ثم أنهى اليوسي محاضراته **بمسرد** سمى فيه من لقيهم من الأشياخ والعلماء من دون أن يقول عنهم شيئا، وابتدأ ذلك المسرد بقول ما لفظه : "خاتمة- أسرد فيها من حضر الآن في فكري ممن لقيت وتبرّكت به ممن اتسم بالخير واشتهر بالصلاح تبركا بهم، فإنّه قد قيل : (تتزل الرحمات عند ذكر الصالحين)، ولم أتعرض لأحوالهم لأنّ ذلك يطول، **والكتاب غير موضوع له** فاكتفيت بذكر أسمائهم"[3].

لكن الممحّص لقول اليوسي يلحظ أنّ المؤلف تعمّد ألا يطيل في سرد ما يتعلق بالصلحاء والأولياء لأنّ مقام كتابه لم يقتض ذلك لاعتنائه بالأدب عامة والحكم والمواعظ، وهو ما يفسّر سرّ إيراد بعض النتف والشذرات المقتضبة توثيقا وتأكيدا لصلاح وكرامة من عرفهم ولقيهم ممن تناقلته ألسن العامة عنهم وشهدته أحوالهم، واستخدامه للفظ (مسرد) إشارة ضمنيّة لتناقله لبعض المحكي القصير الذي قد لا يتفطّن له لالتحامه ببنية المادة الأدبية شعرها ونثرها، وقوله (ممن لقيت وتبرّكت بهم)، وكيف يكون التحقق من بركاتهم إذا لم نذكر وجه ذلك عبر فعل السرد.

---

[1] الحسن اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، الجزء الأوّل، تحقيق وشرح محمد حجّي، أحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1402هـ، 1982، ص (ع) من مقدمة الكتاب.

[2] المصدر نفسه، ص (ع) من المقدمة.

[3] المصدر نفسه، ص (ف) من المقدمة.

من هنا يمكن أن نعرّج لمفهوم الكرامة في العرف الصوفي قبل أن نستجلي المحكي الكراماتي واقفين عند شواهد منها.

- مفهوم الكرامة في الخطاب الصوفي :

ليس من الوارد البتة أن نقارب هذا الخطاب الكراماتي ذا الأبعاد المتعددة وفق مبدأ "نقاء النوع"، ففيه سمات ومقوّمات خبريّة وتاريخيّة ورحلية وسيرية وأدبيّة تجعله خطابا فسيفسائيا بامتياز، ويمكن رصد بعض المفاهيم التي ساقها الباحثون بخصوص تعريف الكرامة، ولكن قبل ذلك لابد أن نعي مسبقا الفرق الجوهري بين المعجزة والكرامة كما تمثلها الفكر الصوفي، فالكرامة في عرف القوم هي "ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوة النبوّة، فما لا يكون مقرونا بدعوى النبوّة والعمل الصالح يكون استدراجا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوّة يكون معجزة، ومن الفروق بين المعجزات والكرامات أنّ الأنبياء عليهم السلام مأمورون بإظهارها، والوليّ يجب عليه سترها وإخفاؤها"[1]. يستعرض صلاح الدين التجاني ياقوتة نفيسة في توصيف الكرامة فيقول "هي نتيجة الاستقامة أو ينتج عنها استقامة، وهي حسيّة كالطير في الهواء والمشي على الماء وقراءة الخواطر والإخبار بالمغيبات وطي الأرض، وقد يدخلها المكر الخفي، وهي لأهل الاستقامة ولغيرهم،.... وكرامة معنوية لا يعرفها إلا الخواص من عباد الله ولا يشاركك فيها أحد إلا الملائكة المقرّبون، وأهل الله المصطفون الأخيار، ولا يدخلها مكر ولا استدراج، بل وملأت لك كفّة الحسنات يوم القيامة... فالكرامة هي التعريف الإلهي بأنّ الذي أتحفك به كرامة منه لا ينقص لك حظا من آخرتك، ولا هو جزاء لشيء من عملك إلا لمجرّد قدومك عليه"[2] وفي حكايات الكرامة الصوفيّة يتجلى القدسيّ داخل حدث يعيشه شخص ما هو الصوفي، غير أنّ هذا الحدث الخارق ينبغي أن لا يبوح به الصوفي لأنه سرّ خاص، من يبوح به

---

[1] عبد القادر الجيلانيّ، الفتح الربّاني والفيض الرحماني، تحقيق خالد العطار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998، ص5

[2] صلاح الدين التجاني، الكنز في المسائل الصوفيّة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1999، ص213.

ياترى ؟ إنه المريد الذي يلازم شيخه الوليّ آناء الليل وأطراف النهار، ويشهد كراماته ويحفظ أقواله، لماذا يضطر الولي المتصوّف إلى السكوت عن كراماته ويفصح عنها المريد ؟ تلك لعبة خاصة تدخل ضمن ما نسمّيه (مكر الحكاية)"[1].

فخطاب الكرامة هو خطاب خرق المألوف، إذ يجد المتلقي نفسه - في كل مرة - بعد قراءة كل وحدة سرديّة في سياق موقف يقتضي منه الحسم، "فإذا قرّر أنّ قوانين الواقع تظل غير ممسوسة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة، قلنا إنّ الأثر ينتمي إلى جنس آخر : الغريب، وبالعكس إذا قرّر أنه يجب قبول قوانين جديدة للطبيعة، يمكن أن تكون الطبيعة مفسرّة من خلالها، دخلنا عندئذ في جنس العجيب"[2]

وهذا يضعنا في صلب الاعتقاد بجواز حدوث ما تحفل به نصوص الكرامات من خروج عن سنن الطبيعة أو عدمه، ويعد علي زيعور من الأوائل الذين سعوا إلى تعريف هذا الخطاب لكن بغير قليل من التردد إذ يقول : "الكرامة أقصوصة تحكي بالرمز إيمان البطل الديني بقدرته على الاقتراب التدرّجي والشديد من الله، ومن ثمة أخذ طبيعة إلهية توفر له إمكانيّة التشبه بالله من حيث الإرادة الحرّة والقدرة المطلقة"[3]، فالكرامة إذن وحدة سرديّة قصيرة مكثفة من حيث الوظائف والأفعال التي تدفع بالحدث الخارق إلى نهايته، الذي هو محل التعجب والتردد من قبل المتلقي لها، إنّ الحكاية الصوفيّة على النقيض من الحكاية العجائبيّة عموما إنما تقدم أحداثها الخارقة بوصفها "واقعا بديهيا" (فهي غالبا ما تشير إلى اسم الصوفي ولقبه وكتبه، وإلى انتمائه الجغرافي، وأحيانا تشير إلى مذهبه الفقهيّ أو المذهب

---

[1] عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفيّة، الحب، الإنصات، الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص286

[2] تزفيتان تودروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، مراجعة محمد برادة، دار الكلام، الرباط، 1993، ص65

[3] علي زيعور، الكرامة الصوفيّة، الأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربيّة، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص31

الصوفيّ الذي ينتمي إليه، وإلى شهادات بعض معاصريه بخصوص مكانته العلميّة والدينيّة، ثم تذكر بعض مؤلفاته وتورد بعض كراماته...، لكن دون إلغاء الواقع التاريخي واليوميّ..لأنه بدون هذا الواقع لا يمكن إدراك خصوصيّة أحداثها ككرامات، بدون العادي والطبيعي وقوانينه لا يمكن للمتلقي إدراك الحدث غير العادي وغير الطبيعي"[1].

وهو ما يمكن اكتشافه حال استقرائنا لبعض النصوص والمحكيّات القصيرة للكرامات التي أوردها اليوسيّ في (محاضراته)، فيمكن بسط بعض الشواهد النصيّة واستخلاصها من بنية الدرس الأدبي للوقوف على عجائبيّة الحدث وخرق المألوف في المحكي الصوفي (الكرامة)، ومن ذلك ما يتصل باسم الصوفيّ ولقبه وعلمه، وهنا يذكر اليوسيّ **(قصّة رؤيا والده ودعوة أستاذه)**، ويمكننا الاستدلال بها على الحكي الكراماتي لما حوته من البشرى والكرامات فيما يتصل بحياة المؤلف وما سيؤول إليه شأنه في العلم وذيوع الصيت، يقول اليوسيّ: "ولما كان القصد في هذا الموضوع إلى ذكر المحاضرات لنوادر الفوائد مما اتفق لي خصوصا أو لغيري عموما، وجب أن ينخرط في سلك ذلك ما وقع في **شأني حال الولادة**، لأنه أوّل الرحلة إلى هذه الدار مع ما انضاف إليه مما يكون له مصداقا أو يرجى خيره، ويذكر على وجه التبرّك والتفاؤل أو التحدث بالنعم، وفيه مسرّة المحب ومساءة البغيض، فأقول: إني أرجو أن أكون إن شاء الله تعالى **رؤيا والدي ودعوة أستاذي**... وهنا يبدأ في بسط مضمون رؤيا الوالد وما كان من أمرها قبل أن يعرّج إلى دعوة أستاذه وما اتصل منها بالرؤيا، "أما رؤيا الوالد فاعلم أنّ أبي مع كونه رجلا أميّا كان **أعطي الرؤيا الصادقة، وأعطي عبارتها**، فيرى الرؤيا ويعبرها لنفسه **فتجيء كفلق الصبح**، وكان مما رأى وتواتر الحديث به عنه في العشيرة رحمه الله أن قال: رأيت عيني ماء إحداهما لي، والآخر لعليّ بن عثمان، وهو والد ابن عمنا الأديب البارع أبي سعيد عثمان بن علي رحمه الله، غير أنّ عين علي كنا نسقي بها في بلدنا وعيني خرجت إلى ناحية أخرى"[2].

---

[1] عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفيّة، ص271

[2] الحسن اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، الجزء 1 ص84

ثم يسترسل اليوسي في تفصيل ما انتهت إليه رؤيا والده وتعبيره لها، فيقول :

"وزعموا أنه قال : وكانت العين التي هي لي أقوى ماء وأكثر فيضا، ثم فسرّ ذلك بمولودين ينتفع بهما، فولد أبو سعيد المذكور فانتفع ونفع حتى مات رحمه الله، وظهر أنّ العين المذكورة لأبيه، وولدت أنا أيضا، وقد كان لي أخوان أسنّ مني فماتا أميين رحمهما الله، فأرجو أن أكون تلك العين، ... وكنت بعد ذلك حين ارتحلت في طلب العلم إلى ناحية السوس الأقصى غيبت عن الوالد رحمه الله فقال : لما ضقنا من غيبتك رأيت كأنّ الناس يتجارون خلف فرس أشهب ليقبضوه، فجئت إليه فأمسكته بلجامه، فلما استيقظت قلت للناس : إنّ الحسن ابني سيأتي وأجتمع به فكان ذلك، والفرس الأشهب عند المعبرّين اشتهار بشرف وذكر، وقد حصل لي ذلك بحمد الله، نسأل الله سبحانه أن يكمل ذلك لنا وله ولسائر الأحباب بالفوز يوم الحشر والرضوان الأكبر، بجاه نبيّه المصطفى المبعوث إلى الأسود والأحمر، صلى عليه وسلم وعلى آله وصحبه المجلين في كل مفخر"[1].

إذا يمكن القول أنّ (قصّة رؤيا الوالد) تعدّ وحدة سرديّة قصيرة تقدم وتستعرض كرامة الوالد إذ أعطي الرؤيا الصادقة والقدرة على تعبيرها، وهي ميزة يختصّ بها الله طائفة من خلقه ممن أعلى ذكرهم وشرّف مقامهم، وقد تحققت الرؤيا فيما آل إليه حال المؤلف وذيوع صيته في المشرق والمغرب، والعجيب أن تأتي دعوة أستاذ المؤلف مطابقة لرؤيا الوالد، وذلك من ألطاف الله تعالى إذ يعطف كرامة الرؤيا على كرامة الدعاء اصطفاء ورفعة لمقام المؤلف، ولنا أن نقف عند فحوى دعاء أستاذه فيما نصّه : "وأما دعوة أستاذي وهو شيخ الإسلام وعلم الأعلام أبو عبد الله سيدي محمد بن ناصر رحمه الله تعالى ورضي عنه، فهي تلك بعينها، وكان من حديثي معه في ذلك أنه لما ذهب للتشريق في حجّته الثانية أرسل إليّ في حاجة أقضيها له مما يتعلق بسفره ذلك، وأنا إذ ذاك بالزاوية

---

[1] المصدر نفسه، الجزء1، ص85

البكريّة، فقضيت ذلك بحمد الله وسافرت به إليه حتى بلغته، فلقيني ترحيب، ورأيت منه بحمد الله إقبالا خارجا عن المعتاد، حتى إنه متى ذكرت ذلك إلى اليوم يغشاني خجل وإشفاق على نفسي، وأقمت معه حتى شيعته لوجهته، إلى أن جاوزنا سجلماسة بمرحلة فرجعت إلى داري، ولما كنت ببعض الطريق ألهمت الدعاء له فاتخذت الدعاء له بعد أوراد الصباح وردا، فلما قفل من الحج ذهبنا إليه لنسلم عليه، فخلوت به يوما وجعلت أطلب منه وأطلب، فقال لي رحمه الله : أما الدعاء فإني في سفرتي هذه ما دخلت مقاما ولا مزارة ولا توجهت إلى الدعاء لأحد إلاّ جاء بك الله تعالى في لساني أوّلا، ثم لا أدعو لك إلا بهذا الدعاء : **اللهم اجعله عينا يستقي منها أهل المشرق وأهل المغرب**، قال : حتى كنت أتعجب في نفسي وأقول : سبحان الله، بماذا استحق هذا الرجل هذا ؟"[1].

وقد علّق الحسن اليوسيّ على القصتين بقوله : "واعلم أنّ مواطأة دعوة الشيخ رضي الله عنه لرؤيا الوالد مع كونه لم يحضر لذلك ولم ينقل إليه **من عجيب الاتفاق**"[2].

ويتواتر المحكي الصوفي القصير في مدوّنة اليوسيّ خاصة في الجزء الأوّل من كتابه بشكل شذريّ ومقتضب، فيروي لنا ما حدث للإمام الهمام أبي الفضل ابن النحويّ ❖، يقول : "ومثله ما وقع للإمام أبي الفضل بن النحوي حين دخل سجلماسة فجعل يدرّس أصول الدين وأصول الفقه، فمرّ به عبد الله بن بسام أحد رؤساء البلد فقال : ما العلم الذي يدرسه هذا ؟ فأخبروه، وكانوا قد اقتصروا على علم الرأي، فقال : هذا يريد أن يدخل علينا علوما لا نعرفها، وأمر بإخراجه، فقام أبو الفضل ثم قال له :

---

[1] المصدر نفسه، الجزء1، ص86

[2] المصدر نفسه، الجزء1، ص87

❖ هو أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف التوزري المعروف بابن النحويّ، فقيه أصوليّ، وصوفي ربّاني اشتهر بأنه مجاب الدعوة حتى كان الناس يتعوذون من دعوته، وهو ناظم القصيدة الجيميّة المعروفة باسم (المنفرجة)، وقد جرّب الناس نفعها واعتقدوا بركتها لمن دعا بها، توفي سنة 513هـ

أمتّ العلم أماتك الله ههنا، قالوا : وكانت عادة أهل البلد أن يعقدوا الأنكحة في المسجد، فاستحضروا ابن بسام لعقد نكاح صبيحة اليوم الثاني من ذلك اليوم، فخرج سحرا وقعد في المكان المذكور، فمرّت عليه جماعة من ملوانة إحدى قبائل صنهاجة فقتلوه برماحهم، وارتحل أبو الفضل إلى مدينة فاس فتسلّط عليه القاضي ابن دبوس ولقي منه ما لقي من ابن بسام، فدعا عليه أيضا فهلك، ولما رجع إلى وطنه القلعة واشتغل بالتقشف تسلط عليه ابن عصمة أيضا فقيه البلد بالإذاية"[1].

فلا ريب أنّ في قصّة ابن النحوي دلالة قويّة على وقع الكرامة واختصاصها بأهل الصلاح والتقوى، فسرعة إجابة الدعاء هي من أشهر الكرامات وأكثرها تواترا في حق أولياء الله الصاحين، ومن الكرامات قضاء الحاجات عند الصلحاء وهو مما أفرد له اليوسيّ عنوانا ساق فيه طائفة معتبرة من المحكي القصصي القصير، فكان يحدثنا عن أسلافه أن ثلاثة من صلحاء المغرب قد جرّب عنهم قضاء الحاجات : الشيخ عبد السلام بن مشيش، والشيخ أبا يعزى، والشيخ أبا سلهام، غير أنهم اختلفوا فالأوّل في أمور الآخرة والثالث في أمور الدنيا، وأبو يعزى في الكل.

ومما يرويه لنا في ذلك ما تناقله عن أبي عبد الله محمد بن أحمد الهشتوكي قال : بلغني عن الفقيه سيدي عبد الواحد الشريف أنه حدث أصحابه فقال لهم : كنا خرجنا ونحن نفر ثلاثة لزيارة الشيخ عبد الخالق بن ياسين الدغوغي❖❖، فلما كنا ببعض الطريق قلنا : تعالوا فليذكر كل واحد منكم حاجته التي يريدها، قال : فأما أنا فقلت لهم : إني أريد كرسيّ جامع المواسين، وأما الثاني فقال : أريد أن أتولّى الحكومة في البلد، وأما الثالث فقال : أريد محبّة الله تعالى، قال : فزرنا، فأما أنا وصاحبي فقد تولينا ما طلبنا، وأما الآخر

---

[1] الحسن اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، الجزء1، ص179

❖❖ عرّف به التادلي في ((التشوّف)) (ص205 وما بعدها)، فكان مما قال عنه:"أبو محمد عبد الخالق بن ياسين الدغوغي تلميذ أبي زكريا المليجي صاحب أبا عبد الله ابن أمغار وأبا شعيب، وكان من الأفراد صاحب علم وعمل، توفي ببلده بسبت بني دغوغ من عمل مراكش عام أحد وسبعين وخمسمائة.

فبخروجه من مقام الشيخ تحرّك وفغر فاه واستقبل البريّة، فكان ذلك آخر العهد به، وقد قضى الله الحاجات كلها"[1].

هذه بعض الشواهد مما تسنى لنا ذكره وهي كثيرة إذا استقرأناها وقد لا يتسع المقام لذكرها جميعا بنصوصها وفصوصها، لأنّ البسط في ذلك يطول، وقد أردنا من ذلك أن نستوضح منهج صاحب الكتاب في مزج مدونته الأدبية شعرها ونثرها بمسرد مهم لما تناقلته أخبار الصلحاء والأولياء وأهل الله في أنحاء المغرب الكبير وأرجائه، مما تواتر على الألسن وجاءت به الأسانيد عن شيوخ المؤلف أو معاصريه، فالمحكي الصوفي القصير (الكرامة) قد ترد في جنس الخبر أو الرحلة أو السير ونحوها وهو ما جعلنا نعلن مسبقا على صعوبة التحديد الأجناسي لها في سياق الاشتغال والبحث.

---

[1] الحسن اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، الجزء1، ص184.

الحلاج على الصليب

شعر : فاتح علاق

مصلوبا هنا مازلت أنتظر
وهذا الوقت يمضي مسرعا
والعمر والأحلام والمطر
وذي دنياي واقفة
فلا ريح تجرجر جثتي عبر المدى
لا نهر يجرفني إلى الأعماق
ليت الصوت ينفجر
فيسمع صرختي الناس
ويسمع ضجتي الحجر
أنا حي، أنا حي
وقلبي في المدى فرس
تخب وأدمعي نهر
وضلعي في الهوى وتر
يغني للألى ضلوا
وما عبروا
أنا حي هنا في القفر
لي سمع ولي بصر

فما صلبوا سوى موتي
وما قتلوا سوى ليلي
لهذا عشت وانتحروا
أنا حي أضيء الليل من جرحي
فيزدهر
وهذا النهر يشهد لي
وهذي الطير والشجر
فما صلبوا سوى كفي
وما قتلوا سوى خوفي
لهذا قمت واندحروا
وأورق غصني النضر
ومالت نحوي الشمس
وقبل جبهتي القمر
أنا حي
وهذا الليل منهزم
وهذا الصبح منتصر
فما صلبوا سوى همي
وما قتلوا سوى غمي
لهذا عشت واندثروا
أنا في الكون أغنية
دمي غدها

وشوقي النار تستعر

جفاني ما تزال هنا

وحولي الماء والثمر

هلموا أيها الناس

فهذا القلب بستان

وهذا الشعر ينفجر

قال الشبلي :

لا تلق الخرقة يا مولاي

مازال القلب لم يفطم

لا تعجل مثل ذي النون

لا تبذر شعرك في الأسواق

فإن الريح خائنة للقلب

والنار خادمة للريح

والدرب أفعى لاهثة

تلدغ قلبك حين ينوح

فاحفظ شوقك في الأعماق

من طعنات الليل

ومن لفحات النار

الليل نفاق

الشوك نفاق

لا تبذر شعرك في الأسواق

فأنا دمعك

وأنا شمعك

لا تترك قلبي للطير

سأظل أحفر في الأنفاق

حتى يشع القلب

وتزدهر الأشواق

فالليل يفوت

والعمر يفوت

وأنا في الأرض أموت

ولا من راق

فلا تترك قلبي للطير

هذا زمان الطين

غراب البين

يعشش في الآفاق

أشجارك تنكر أشجارك

أطيارك تقتل أطيارك

فاحرس نارك

حدق في الموت هل ترني

حدق في الشمس هل ترها

هذي صفاتك تحترق

وزمانك يحترق

ولا يبقى غير الرحمان
لا تنظر نفسك في المرآة
فإن زمانك آت
ونهرك آت
سيعود الطير
وينتصر الإنسان

قال الجنيد :
أسوارك أسرارك
أشواقك أنوارك
فلا تغرس ألفاظك في الرمل
واحفظ قلبك من سكرات الليل
حتى يحين الفجر
ويخلد للنوم أصحاب الفيل
لا تشعل نارك في البطحاء
قد تحرق أشجارك
قد تحرق أطيارك
لا تترك بئرك عارية
فيأوي إليها الفأر
ويسكنها الثعبان
واحفظ سرك
حتى يصيح الديك
فترى يومك
وترى دربك
لا ترفع صوتك حتى ترى
لا تسكب ماءك حتى ترى
الليل وراء الباب
والعين حجاب
والعقل حجاب
لا تنطق حتى ترى
مازال القلب في المحراب
وأنت وراء الباب
فاسأل نفسك
الصخر يذوب
والقلب يذوب
فاحفظ نايك حتى أعود

دقوا المسمار على كفي
ونسوا المزمار
صلبوا طرفي
ونسوا قلبي في النار
اللوح ينوح

والغصن يبوح

والنهر دمي

مر السقطي فلم أسقط

ولم يسقط خشبي

فأشار إلي

اكسر قيدك واتبعني

فطرحت النعش منتفضا

ومشيت وراءه مرتعشا

ومشى خلفي النهر

ومشى خلفي القمر

أوغلت كثيرا في الزمن

أوغلت كثيرا في المدن

حتى رآني الصبح

وقبلني الإحسان

فرأيت الهدهد قربي مبتسما

و وراءه بلقيس تبكي

وتسبح للرحمن

فالتفت السقطي إلي وقال :

- هل رأيت

قلت : نعم

-هل سمعت

قلت : نعم

قال لي : البس حلمك واتبعني

احمل نايك واتبعني

أطيارك جائعة

أشجارك صادية

فاقرأ باسم الرحمن

فهب القلب

وانكسر التابوت

الله حي

الله حي

وسواه يموت

05 جويلية 2016

لسان النفري

دراسة في اللغة والتجربة

د/محمد خطاب

جامعة مستغانم

- تجربة التصوف عند عبد الجبار النفري

تجربة التصوف هي تجربة الحياة في شكلها البليغ، أي في شكلها الذي يسمو على التسطيح والتبسيط والاختزال، بمعنى مّا هي تجربة كلية شاملة ولا يمكن تجزيئها بحال من الأحوال. تجربة يختلط فيها القول بالفعل، والظاهر بالباطن، والداخل بالخارج، تجربة حس وعقل معا، ملء وفراغ، قلة وكثرة، وكل أنواع التضاد الذي تقوم عليه الحياة الإنسانية، هي باختصار تجربة الإنسان الفاني مع معاني البقاء. هي في جوهرها صراع محتدم وعنيف بين الثابت والمتحول. إن معنى الصراع يندرج ضمن معنى البقاء الذي ينتمي إلى عالم الألوهية : تجربة التصوف هي لقاء الحس بالحس، تماس مباشر بمخزون الإنسان من التجارب مع أسرار الوجود. تجربة التصوف هي سؤال الإنسان المستمر للمجاهيل، تجربة اللقاء مع المجهول تورث الإحساس بالمغامرة معه والتي لا يحسب فيها حساب للنتائج. تبقى اللذة في مجرد المغامرة، أو كما ورد عن ابن عربي في مقام الحب[1]. هكذا هي تجربة التصوف، فهي ليست فيما تنتهي إليه من صيغ وتصورات وقوالب ولكنها في الاحتمالات التي تتضمنها، احتمالات لا نهائية ورمزية، لذلك تُعمم الكلمة لتطلق ليس فقط على المتدين المنعزل العابد، بل على كل عاشق للمجاهيل.

---

[1] جاء في الفتوحات المكية : "وكان شيخنا أبو العباس العريبي رحمه الله يسأل الله أن يرزقه شهوة الحب لا الحب." ضبط و تصحيح، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 2006، مجلد 3، ص 487.

تفهم تجربة التصوف إذا فهمت تجربة الحياة، لأن التصوف كقيمة هو مظهر الحياة الأصلي، إنه لا يفترق عنها ولكنه يشكل نسقها ولبها الحقيقي، فإذا فصلنا تجربة التصوف عن الحياة وعزلناه عن الحس تبقى الدراسة مجرد خبرة فكرية معرفية بالتصوف لا غير، ودوران حول تاريخ التجربة وتاريخية الكلمة وتطورها عبر العصور بحسب المدارس والمذاهب الدينية، هذا الاختزال يضيع فرصة الرؤية الشاملة للتجربة التي تتمثل في القيم الثقافية ككل. تجربة التصوف ناتجة عن ممارسة للثقافة في شكلها الأسمى : الكتابة - الرسم - الشعر، فلا يمكننا أن نرى إلى أبي نواس مثلا في مجرد كونه شاعرا بل متصوفا أيضا، فضلا عن سائر الكتاب والمصورين والخطاطين، فتجربة التصوف من هذا الباب تجربة كلية شاملة جامعة لكل نشاط مبدع له صلة بالحياة والوجود والإنسان.

التجربة الصوفية ليست تجربة حدية ولا يمكنها أن تُختزل كما قلنا في مقولات جاهزة. هي تجربة تحيل على المطلق داخل الشرط الإنساني الحسي، أي ضمن ما تعانيه الذات الإنسانية من مكابدات. هذه التجربة يحكمها في المقام الأول حدان أساسيان هما : اللسان الذي يعبر عنه تارة بالعبارة وتارة ثانية بالحرف وتارة ثالثة بالقول، والحد الثاني هوالعرفان ويعبر عنه تارة بالمقصود أوبالمعنى أوبالشيء.[1] حدا التجربة هما بشكل مباشر : الداخل والخارج.

- المجال الفينومينولوجي لتجربة التصوف

إن لتجربة التصوف مجالا فينومينولوجيا سواء أكانت تجربة النفري أم تجربة غيره من المتصوفة، ولا يتعلق الأمر بتجربة التصوف فقط، بل بالتجربة الإنسانية من حيث هي تجربة كلية. فهذا المجال الطبيعي غير منفصل عن التجربة إنما يأتي التوصيف للتجربة الصوفية تثمينا لحسيتها و(ظاهريتها)، فهي لا تختص بعالم الروح فقط.[2] إن مجرد اختزال التجربة

---

[1] ليس المقصود من العرفان كل هذه المعاني بل إيحاءاتها وكلها ترمي إلى فكرة الداخل.

[2] بعض الدراسات تشير صراحة إلى تجريد تجربة النفري من الحس والتجسد الطبيعي، أنظر مثلا مقدمة يوسف سامي اليوسف : مقدمة للنفري، دراسة في فكر و تصوف محمد بن عبد الجبار النفري، دار الينابيع، دمشق، 1997.

إلى حس وروح، ظاهر وباطن، والتأسيس لها من خلال تضارب الثنائيات هو في الحقيقة قتل للتجربة من حيث هي كلٌ جامع للعناصر المتناقضة. إن التناقض يخلق حالة من التوتر الذي ينتهي إلى البناء والتأسيس.

إن دراسة التصوف من هذا الباب ينتهي إلى تقرير نتائج مختلفة تماما، إننا لا نميز تجربة التصوف عن سائر التجارب، ولا نلخصها في مجرد التدين، تجربة التصوف تجربة حياة، والذي يعكس حسيتها هو هذا التقابل بين الحسّ المعطى للإنسان وبين مظاهر الوجود أو الوجود كتجل إلهي. سنحاول مقاربة تجربة التصوف من باب التجلي، فالتجلي هو ما يتراءى لحسنا الذي يراد منه الإدراك والمعرفة، ونقول حسنا بدءا من الحواس الخمس التي هي بوابات الإدراك عند الإنسان. فليس هناك من معنى يستطيع أن يتجاوز هذا الحسّ، إنما يمر من خلاله. وكل تجربة روحية فهي تجربة حسية، أي تجربة العبور من خلال جسد الصوفي.

لو بدأنا في تحليل تجربة التصوف عند النفري، لقلنا إنها تبدأ من لحظة **الانصراف** لا من لحظة **الإقبال**. وهما مفردتان للنفري نفسه يعبر بهما عن أدب المعرفة، يقول في ذلك : "وأوقفني في أدب المعرفة وقال لي : ليس هو أن تتعلم أدب الإقبال، هو أن تتعلم الانصراف"[1] لحظة الانصراف يمكنها أن تكون البداية من حيث انتهى الصوفي، فهناك مرحلة الأخذ من الكون، أي الإقبال، وهناك لحظة الانتهاء من الأخذ والبدء في المعرفة، بل في أدب المعرفة الذي يستلزم أن تكون لحظة الانصراف خاصة بالعبد ولحظة الإقبال خاصة بالله : " لأن الإقبال من صفتي والانصراف من صفتك"[2] ويوحي الانصراف على البدء من الانتهاء، حيث الوجود دائري تكون فيه نقطة البداية هي نقطة النهاية، وكلما اكتملت دورة المعرفة تبدأ دورة جديدة.

---

[1] النفري : الأعمال الصوفية، مراجعة، سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، ط1، 2007، ص 266. و سنعتمد أيضا على طبعة أرثر يوحنا أربري : كتاب المواقف و يليه كتاب المخاطبات، أعادت طبعه دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997، و سنحيل إليها بكتاب المواقف، و طبعة الغانمي بالأعمال الصوفية.

[2] المصدر نفسه، ص 266.

يوحي النفري بمعنى الغربة التي يصنعها العبور والجواز، أي عدم الوقوف على حدود الشيء، لأن طبيعة العالم الذي هو انعكاس للألوهية، التحول لا الثبات: "وأوقفني في غربتي وقال لي: قل لكل علم وقل لكل عالم: لا تعلم علمي، ولا تفهم فهمي، ولا يقوم شيء في مقامي، فمعرفتي هي الله عزّ وجلّ. به عرفت كل شيء، ومعرفتي بكل شيء معرفة الجواز والعبور."[1] إن ظاهرية التجربة تشكل مجالا مزدوجا، الأول ماديّ فيزيقي مباشر، والثاني روحي ميتافيزيقي خفي، وهذا الازدواج يؤسس لمعرفة لا تقف على نهاية محددة، بل تتجدد وتخضع لميزان طبيعة الأشياء كما هي. ونحن نؤكد على صفة الازدواج، لأن التجربة، تجربة المعرفة في ذاتها تستلزم هذا التضاد بين ما هو يقيني وما هو مشبوه، بين الثابت والمتحول، بين العيني والغيبي، بين الوقوف والعبور. ولكن الذي يتأكد للنفري معرفة تتأسس على العبور والجواز، هو غربته عما يعرف، وغربته عن نفسه، لأن الموقف هو موقف (غربتي) والغربة موقف وجودي يعبر بحق عن الطبيعة الحقيقية للإنسان في هذا العالم. حتى من الناحية الفينومينولوجية، فإن الفكرة تشكل معنى ما يعانيه الإنسان كذات وسط الأشياء.

إن النفري يؤسس لغربة الإنسان، غربته وسط العالم: عالم الأشياء أوغربته وسط العلم أوالفكر باصطلاح هايدجر. كان همّ النفري هو الوصول إلى أقصى حدّ ممكن في المعرفة، أي كان يحب تجربة الأقاصي حيث تنتفي الأضداد، أو تأخذ هذه الأضداد وصفا مختلفا عما كانت عليه من قبلُ. إن تجربة الأقاصي عند النفري مثيرة حقا، ولكنها تخضع دائما لمقولة اللغة، نراه يصف هذه التجربة بحدودها ومنطقها: "وجزْ كلَّ شيء، وجزْ معنى كل شيء"[2] والموقف هو موقف (أقصى كل شيء). إن أقصى كل شيء يفترض العبور والجواز، وهذه قاعدة في تجربة النفري، فالمواقف أساسا تقوم على معنى الوقفة، والوقفة ليست بالضرورة وقوفا

---

[1] النفري: الأعمال الصوفية، ص 268.

[2] المصدر نفسه، ص 281.

بالمعنى الدارج، إنها تتضمن وقفة وعبورا في آن، لحظة الآكل والمأكول كما سماها النفري، أولحظة تآلف الضدين، فشأن الوقفة شأن العلوم : "فرأيت العلوم تأكل بعضها بعضا، ورأيت الآكل كيف يأكل المأكول، ثم رأيت المأكول كيف يعود فيأكل الآكل. وقال لي : العلوم كلها آكلة ومأكولة. فرأيت الآكل يأكل المأكول بالظاهر، ورأيت المأكول يأكل الآكل بالباطن."[1]

هذا المعنى الذي يدور حوله النفري إنما المقصود منه جدل الإنسان والعالم. كيف يمكن أن يكون العالم مادة للإنسان وكيف يمكن أن ينقلب العالم على الإنسان فيصبح مأكولا بدل كونه آكلا. إن فتنة التجربة تبدأ من هذا الجدل القائم والذي لا ينتهي. إن الغربة عن الوطن تفترض نفي الموطن. الوقفة التي هي دليل التجربة الصوفية بل الفينومينولوجية عند النفري تتعارض مع وجود الباطن، وهذا هومعنى الغربة. فإن الجواز والعبور يدلان على السير، والسير حيث لا وطن ولا قرار : "فجزهم أجمعين، إنهم طريقك، لا مقصدك، وإنهم معبرك لا موطنك"[2] ولفظ أجمعين ينصرف إلى جميع أصناف الناس : العلماء والعابدين والزهاد. فتجربة الواقف ليست فقط روحية حدسية يؤسسها الظن، بل هي تجربة حسية أوعلى الأقل تبدأ من الحس. الغربة : غربة الجسد عن الأوطان كما هي غربة الروح عن الخطرات. لا شيء يحدّ التجربة، فحدها موتها. إنها ميتافيزيقا مرتبطة بمطلق لا يُعرف له حدّ ولا قرار. هذا المطلق يظل مجهولا معمى وهوالمقصد الذي يشتبه مع بقية المقاصد. ولكنه مقصد يظل منفتحا على الدهشة : دهشة السائر الذي لا ينتهي به السير أبدا. فغياب المقصد والموطن دلّ على وجود مقصد آخر وموطن مختلف. هذا الإحساس بالماوراء هو الذي يثير الصوفي ويدفع بلغته أن تكون لغة احتمالية استعارية.

---

[1] نفسه، ص 274.

[2] النفري : الأعمال الصوفية، ص 281.

إننا نناقش بعض خواص التجربة الصوفية عند النفري من زاوية فلسفية بحتة، يمكن أن نسميها باطنية عرفانية أو وجودية. السؤال هو ما موقع مثل هذه التجربة في الوجود الإنساني ؟ هل تتمايز مع سائر التجارب الأخرى ؟ ما هي مميزاتها ؟ كيف ترقى إلى المستوى الميتافيزيقي الذي يميز بعض التجارب عن البعض الآخر ؟ إن مثل هذه التجارب الصوفية تمتاز بالغرابة والندرة. وهما صفتان ملتصقتان بأي تجربة دينية خاصة. نحن لا نتحدث الآن عن الميزة الإنسانية حيث تأثيرات التجربة على مستوى القيم الإنسانية، أي لا نتحدث عن المستوى الأخلاقي، لأنه يدخل ضمن ما نسميه بنظام الحياة حيث وجدت التجربة. إن الذي يدعو للغرابة حقا هو نظام التجربة الذاتي والخاص، لا النظام العام. وهنا يكمن صراع الذات مع واقع (الأفكار) السائدة في عصره. فتاريخية التجربة تنحصر في هذا العبور السري والفني لكل أشكال النظام، العبور ليس ميزة التجربة الباطنية من حيث هي سير الباطن نحو المعنى أو المطلق، بل العبور أيضا سير الذهن عبر التاريخ. السير الذي يعتمد على الفهم والنقد والتجاوز. هذه آليات العقل الصوفي الذي يظهر جليا في تجارب قصوى مثل تجربة الحلاج أوابن عربي أوالسهروردي أوابن سبعين.

من المفيد أن تكون هناك عين على التاريخ لرؤية أوضح لتجربة التصوف عند النفري، وعلى الرغم من ذاته المفردة التي يعلن عنها باستمرار، إلا أن هناك إيحاء خاصا بما يحيط بها من توترات وانزلاقات تاريخية. نفكر في تاريخ العار لخورخي لويس بورخيس، أو في معنى القطيعة بتعبير أدونيس[1]. تلخص لنا تجربة النفري تاريخ العار العربي حيث لم يستطع النظام، سواء نظام القيم أونظام الكلام من أن يقيد تجربة الحرية لدى النفري، من هنا تشكل تجربة النفري نافذة على تاريخ القيم الإنسانية السائدة وتاريخ اللسان المستعمل داخل نظام الكلام الثابت والمستقر.

[1] يقول أدونيس في كتابه الصوفية و السوريالية : " فيما يمثل نص النفري قطيعة كتابية، يمثل قطيعة ثقافية. إنه نوع من إعادة النظر جذريا في الثقافة العربية، و بخاصة في جوانبها الدينية - الفقهية و متضمنات هذه الجوانب. إنه يؤسس لعلاقات مع المجهول، سماء و أرضا، تغاير العلاقات التي يرسيها التقليد الديني - الفقهي" دار الساقي، بيروت، لبنان، ط4، 2010، ص 187.

كيف تعبر تجربة النفري عن نفسها من خلال مفردات الجواز والعبور والمقصد والموطن ؟ ما هي مواطن تلعثمها ؟ وكيف تؤسس لغربتها وهامشها ؟ إن تجربة النفري لم تحدث خارج سياق القيم الداعمة لحرية الإنسان. حدثت وسط تصادم كبير بين القيم النظامية وبين القيم الخارجة عن هذا النظام، وسنرى جانبا منها بلسان التاريخ.

اللسان : الغياب والحضور

تشكل نصوص النفري مدونة مهمة في معرفة طبيعة اللسان بعيدا عن كونه عضوا للنطق، بل من حيث هو هوية الكاتب الذي يشكل وجودا خاصا في عالم المعاني. والاعتقاد هو أن كل نص له كاتب تدعمه طبيعة استثنائية سمتها الحضور أثناء الفعل الإبداعي الذي يتمثل في الكتابة. في نص النفري يتكسر هذا الاعتقاد ليتخلق لنا سؤال مهم وجذري في ظاهرة غياب الكاتب، أي اللسان الحقيقي الذي ينتسب إلى لغته وصوته.

هذه الدراسة لا تتوخى بحث شؤون الصوت من زاوية لسانية فهي ليست أطروحة لغوية بحتة، بل تحاول مقاربة اللسان من زاوية أنطولوجية خالصة تهديها في ذلك خصوصية التجربة الباطنية لعبد الجبار النفري. إن هذه التجربة انقالت وصيغت في شكل يقرؤه الناس، ولكن كيف تلقوها ؟ كيف فهموا مرادها ومقاصدها ومراميها ؟ كيف اندرجت تجربة النفري في ذوات الآخرين الذين تلقوها ؟ هل كان اللسان حقا حاملا لها مخلصا في التعبير عنها ؟ أم هل تكسر اللسان أثناء التعبير ؟ هذا باعتبار تجربة التصوف تجربة مفارقة للمعقول العام. وإذا كان هناك تغيرا مسّ اللسان، أي اللغة بوصفها حاملا، فهل يمكن الحديث حينئذ عن ألسنة أخرى مزاحمة أو عن غياب اللسان مطلقا ؟ وكأن السؤال هو حول طبيعة العلاقة الجدلية بين التصوف وبين اللغة، السؤال هو ظاهرة غياب اللسان وحضوره. والمسألة ليست استحضارا للمادة الأدبية التي أنشأها رولان بارت Roland Barthes حول موت المؤلف بوصف الموت غيابا، بل هي أعمق من ذلك. المسألة تعود إلى جذور الثقافة الإسلامية التي طرح فيها غياب

المؤلف، وهنا القائل بوصفه فناء، ووجود الكلام بوصفه بقاء. أنا أستعير للكاتب لفظ اللسان لاعتبار يعود حقا إلى فلسفة النفري بشكل خاص.[1]

عاشت الثقافة الإسلامية وبخاصة في جانبها الباطني حلقة خاصة مستثناة من حلقاتها، وهي حلقة هامشية تستدعي الكثير من النظر والتأمل. حيث صارت تجربة التصوف أبعد غورا في استسرار الكون والإنسان بعد أن بدأت بالزهد والتواضع والعزلة عن الأغيار. لقد تشكلت هذه التجربة في أفق الذات التي تعانيها، وهي ذات مركبة معقدة تحكمها دوافع نفسية وميتافيزيقية خالصة. وأصبح الحديث عن تجربة التصوف يتجاوز المستويات التقليدية التي وقفت نفسها على المقامات والأحوال والمصطلحات والتاريخ والشخصيات.

تخوض هذه الدراسة في استقصاء فضاء التجربة الداخلي ورهاناتها مع الوجود : إن تجربة الحلاج أوالبسطامي أوالسهروردي مثلا ليست تجربة تقليدية تحكمها فقط معاني الزهد والعزلة، بل هي تجربة تجسد معركة حقيقية مع الوجود ومعاناة مع سؤال الحياة وكيف ينبغي أن تعاش دون إهمال عامل الحس في ذلك، تجربة ليست مفارقة للحياة وبعيدة عن لحمتها، بل هي منغمسة فيها متحدة بها، ولذلك يستلزم تغيير طبيعة النظر لمثل هذه التجارب التي جاوزت ما هو تقليدي ودارج.

سنحيل على عامل واحد يعكس استثناء التجربة وهو الوقوف على حافة الهاوية أوالخطر بتعبير كزانتزاكي. التجربة التي تشكل خطرا على حساسية التقليد السائدة فهي تجربة مدانة بقوة. إن أمثال الحلاج وعين القضاة الهمذاني وابن عربي وابن مسرة وعفيف الدين التلمساني وابن سبعين تعرضوا إما للنفي أو للقتل أو للنسيان. لقد أقام هؤلاء على حافة خطر كبير وأرادوا أن يخلصوا للتجربة من حيث هي عنوان الوجود الحقيقي انطلاقا من تعقيدات الباطن أو الذات التي ترى أبعد مما هو متاح. فتجربة الخطر لا تقتضي تغيير

---

[1] يطرح النفري مستوى الكتابة ضمن أفق فلسفي خالص، حيث يستعير لفظ اللسان ليشمل الفعل الإبداعي الجامع بين أشكال التفاعل مع العالم : نسخ – كتابة – قول – تعبير أوعبارة.

منظور الباطن من زاوية المعاني والمقاصد، بل بدءا من زاوية أخرى أكثر تعقيدا وهي زاوية **اللسان**. إن طبيعة التعبير الرمزي الذي انتهت إليه تجربة التصوف طبيعية وغريزية وبدئية.

ماذا يمثل اللسان بالنسبة للصوفي؟ إنه فضاء الخبرة الحقيقية، إن التجربة تمتد داخل اللسان لتكتسب طبيعة مختلفة : طبيعة اللقاء مع الآخر. إن اللسان شكل من أشكال اللقاء. إن اللسان مسؤول عن حالات عبور التجربة في الزمان والمكان، ولكن لهذا العبور سياقه الخاص. هنا يلزم الحديث عن أهمية اللسان بالنسبة للتجربة الباطنية.[1] ولكن للسان أيضا ذاكرة وثقافة. فأي لسان يستطيع أن يكون مسؤولا عن خواص تجربة سرية عميقة وباطنية؟ هل هو لسان الجماعة أو العامة أو اللسان السائد؟ هل هو اللسان الشاذ والباطل والمرفوض؟ وهو ما نسميه باللسان الغريب بين الألسنة؟ هل هو اللسان/النظام الذي يخفي تشكل سلطة عليا توجهه قوةً وتعنيفا؟ أي لسان من هذه الألسنة التي ذكرناها يستطيع أن يكون حاملا ومُعبرا عن تجربة باطنية تتجاوز اللسان؟

في نص النفري - والذي تقوم على أساسه هذه الدراسة - إجابة عن هذه الأسئلة بطريقة رمزية، إجابة هي أشبه بالقلق والتوتر، إجابة هي شكل سؤال مستمر دائم السريان يتأمل اللسان كظاهرة وجودية ورمزية بل حتى أسطورية. وهذا التأمل لا يخرجه من دائرة المنظومة الثقافية التي أنتجته. في موقف الرحمانية يقول النفري : "ولساني على لسانك، وأنا من وراء اللسان"[2] ونحن نشدد على العبارة الأخيرة مما يجعل عبارة **وأنا من وراء اللسان** تحمل أكثر من دلالة. إن هذا الوراء يشكل ذاكرة اللسان، كثرة من المقاصد والمعاني على اللسان أن يسعى للكشف عنها.

---

[1] نحن نستعمل أوصافا للتجربة الصوفية فنسميها باطنية دون أن نلغي حسيتها كونها تجربة تحدث داخل نسق من الأفعال وردود الأفعال، وهي أيضا نفسية واجتماعية وثقافية، فلا تمايز إلا من حيث الصفة، أما من حيث الطبيعة فالتجربة واحدة.

[2] النفري : كتاب المواقف، ص9.

إن العبارة التي يصيغها النفري تشكل فلسفة خاصة في الموقف من اللغة، وهو موقف صاغته الحياة التي عاشها أو بعض تفاصيلها مما تنبئ عنه كلماته أوعباراته. إن اللسان الذي يصرح يعبر عن الألسنة التي لم تنطق أو التي لا تستطيع النطق لسبب من الأسباب. وكلما كان أخفى كان أظهر، ولأن في الخفاء الظهور.[1] إن مثل هذه التجربة تسمح بمساحة من القول والعبور، وهي مساحة كافية حتى للتعبير عن هواجسنا من خلال تجارب الآخرين، إن تجربة النفري تستجيب لبعض أسئلتنا في الوجود، وهي الأسئلة الكبرى التي لا تموت ولا تنتهي بانتهاء هذا الوجود الفاني. أحيانا نحاول من خلال أساليبنا في البحث والقول أن نختصر تجربة النفري في مجرد التصوف، لكنها تتجاوز التصوف كتدين خالص. إنها تجربة العيش والوجود والحياة في شكلها السامق والرفيع والجميل والمرعب أيضا. تجربة تعاش في بغداد كما تعاش في مكان آخر من العالم، في البادية كما في الحضر. إنها تجربة حسية في المقام الأول. وما دامت كذلك فسنتعامل معها على أساس أنها غير يقينية ومشبوهة وتتضمن الخطر. فكل ما كان يهدد حياة العقل العربي والإسلامي في زمن مّا صار اليوم ذاكرة لقراءة جديدة، متنا من متون الحضور لا الغياب، وتاريخا للعار القديم الذي صادرها.

ما دامت تجربة النفري حسية فهي انفعال وتصوير ودفق من المعاني وخزانة أسرار وحياة مجتمع وأصناف ثقافة وطبيعة معرفة. إنها كل ذلك فلا سبيل إلى اختصارها في تجربة التصوف. إن هذه التسمية تصاحبها مصادرة من نوع مّا وتحييد قبلي لهامش هذه التجربة. إن تجربة التصوف أحيانا تشكل تهديدا غير معلن لتجارب أخرى مساوقة ومتزامنة معها. تشير كلمة تصوف في كثير من الأحيان وضمن مختصرات مدرسية إلى تجربة التدين المختلفة عن التدين العام، وتشير الكلمة أيضا إلى نوع

---

[1] فلسفة النفري تسير على قاعدة الضد، الخفاء/الظهور، الحياة/الموت، الكلام/الصمت، وتشكل وحدة الأضداد عنده تجربة قصوى يجب عيشها : "يا عبدي إن لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني" موقف الرفق، ص 39 من كتاب المواقف.

الاختراق داخل الديانات بشكل عام، وكذلك تشير إلى طبيعة خاصة من طبائع النفس البشرية.

- **الموقف من اللغة :**

ينبني التصوف بشكل عام على تصورين فيما يتعلق بالموقف من اللغة، الأول الاستحالة والثاني الوجود. ونحن قابلنا بين المسألتين لأنه يمكننا أن نستعيض بالاستحالة بلفظ العدم، وإن كانت لا تفي بالغرض في هذا المقام. إن التصور الأول يخضع اللغة إلى عالمية التجربة وكليتها ويقيس اللسان بالحالة، ويرى إليه من باب القصور وعدم الاكتمال فضلا عن الفتنة. اللسان فتنة. لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى مقايسة وضع اللغة على مستوى الظاهرة بالوجود العام الذي تتحرك في إطاره التجربة، ويرى هذا الموقف بأن الوجود أوالكون وهم، والوهم لا عبارة له، فوجود اللغة يفترض وجود عالم محقق، ولكن ليس هناك من عالم محقق تستطيع اللغة وصفه، فلا حاجة لوجودها، وهو ما تختصره العبارة الواردة في كتاب التعرف للكلاباذي : "يا هذا، الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له والحق تقصر عنه الأقوال دونه، فما وجه الكلام ؟"[1]

هذا التصور يكشف عن رؤية سلبية تجاه اللغة، وهي رؤية غذتها دوافع معينة مرتبطة بذوات تشك في ظاهرة اللغة كإمكان تعبيري. اللغة سلب للغنى الروحي وخيانة لسرية التجربة التي تأخذ معانيها من عالم غير العالم الذي يتحرك فيه البشر. ونحن وقفنا أنفسنا على التصور الأول لأنه يعكس بحال من الأحوال بعضا من تجارب النفري فيما يتعلق بالعلاقة المتوترة بين اللسان والعالم.

إن التصور الأول يرى إلى الوجود - طبعا الوجود العاري من الاسم - محض خيال صرف. الخيال هنا تعبير عن معنى من معاني الوهم أوالتوهم.

---

[1] الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 166.

وإذا كانت هناك حاجة ماسة إلى اللغة، فستصبح هذه اللغة عنوانا لكل ما هو زائف وباطل في التجربة الصوفية، لأن التجربة أساسا تقوم على العمل دون القول، على الحالة دون الاسم.

يتبنى التصور الأول فكرة الحضور الجسدي في التجربة، لأنه يحقق كمال التجربة فيما اللغة تسلب هذه التجربة كمالها أو اكتمالها. فاللسان كظاهرة وجودية يحقق وظيفته داخل جسد كلي، دون أن يتحول إلى تعبير، لا يتجاوز اللسان وظيفته الأساسية وهي الذكر الصامت. لأن الجسد ككل هو الذي يعاين الحالة. لعل ما يطبع الوجود هو الله الذي تقصر الأقوال عن الإحاطة بكنهه، وهو ما جعله مطلوبا لذاته ومن أجل ذاته من دون تعبير أو لغة أو لسان، لأن القلم لما جاء في باب العشق انشق نصفين كما يقول جلال الدين الرومي.[1]

أما التصور الثاني فهو يؤكد على وجود اللغة باعتبارها حاملا للتجربة، وهو تصور ينطلق من أنطولوجيا خاصة بوضع اللسان داخل نسق من الظواهر التي تحكم الوجود. فاللغة هي الوسيلة الوحيدة لتحقق التجربة حسا ومعنى. وبدون اللغة لا يمكن للوجود أن يقوم. فاللغة دليل حياة الحس واستمرار خبرة الإنسان في هذا الوجود، فضلا عن كونها "هبة" أو"موهبة" إلهية للإنسان، ولا يمكن تضييع هذه الموهبة بل وجب استعمالها والاستفادة من إمكاناتها، حتى عدّها بعضهم من أجلّ نعم الله تعالى على أوليائه.[2] وقد قال ابن عربي في ذلك : "لولا الكلام لكنا اليوم في عدم"[3]

انصرف الوعي بالتجربة إلى تثمين التصور الثاني بحكم واقعيته وقيام الدلائل عليه، وهذا لا يعني بالضرورة عدم واقعية التصور الأول.[4] ذلك أن

---

[1] قال مولانا جلال الدين الرومي : "فبينما القلم مندفع في الكتابة، إذا به ينشق على نفسه حين جاء إلى العشق" المثنوي، ترجمة و شرح و دراسة، محمد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1966، ج1، ص 84.

[2] ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي و شيخه الشاذلي أبي الحسن، بعناية خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، د. ت، ص 40.

[3] ابن عربي : الفتوحات المكية، 272/3.

[4] سنرى من خلال تحليل تجربة النفري على مستوى الرؤية، كيف أن النفي والعدم المحض يحكمان الصيغة المعرفية المرتبطة بالعبارة أواللسان عموما.

استبصارات المتصوفة حول اللغة تحولت إلى خبرات حقيقية، وكيف صارت اللغة تمثل ظاهرة وجودية تستحق التأمل والدراسة بغض النظر عن وظيفتها[1] ووقع الأمر في النهاية في التجريد المحض: الحروفية وسرية تضمنها لأسرار الوجود. إن اللغة تحولت إلى تجربة خاصة عند النفري، وأصبحت موضع سؤال مستمر، سؤال حول طبيعتها التعبيرية من ناحية، والتوصيلية من ناحية ثانية.

إن مشكلة التصوف تكمن في هذا الشك المستمر في عدم تناغم التعبيري مع التواصلي في اللغة. كيف يمكن لهذه اللغة أن تعبر عن الحالات القصوى للتجربة ثم إيصالها إلى الآخر؟ فإذا كانت اللغة في ظاهرها وبحسب طبيعتها المادية غير قادرة عن التعبير الكامل فكيف يمكنها التوصيل؟ ومن هنا يبدأ الشك في هذه الطبيعة المزدوجة لكي يتحول سؤال اللغة إلى سؤال ما وراء اللغة. ماذا تستبطن هذه المادة من مواد؟ كيف نستطيع عبور الصوت لإيجاد بديل عنه قادر على التعبير؟ ليس من حل عند النفري إلا تقمص الصورة المثالية للغة الإلهية، ونسميها اللغة المتعالية عن المادة والمظهر، فهناك اللسان الإنساني، واللسان الإلهي، والعبارة البشرية والعبارة الإلهية. وهذا التقابل هوالذي يصنع التجربة ويؤسس الحالة العرفانية للتصوف. إنه تقابل بين كل أشكال التضاد التي تجد نقطة توحدها في لقاء الأبعاد المترامية في نقطة مركزية.

من هنا صاغ بعض منظري الشعرية العربية أطروحات نظرية حول اللغة والوجود وطبيعة التعبير الشعري[2] وإن كان مبدأ الاشتغال أساسا على نص النفري كنص هامش طرح جملة من الأسئلة الراهنة التي فاضت في عصرها عن حاجاتها. لقد صار اكتشاف النفري متأخرا، وأصبح ميدانَ اشتغال النظريات المعاصرة في النقد والفلسفة. ودراستنا لا تقع في هذا المجال الذي تحركت فيه بعض الدراسات الحداثية، بل تقع في حقل الدراسات الثقافية التي تحاول البحث عن صيغة ثقافية لنص التصوف أوللتجربة الصوفية عموما.

---

[1] الكثير من نصوص ابن عربي في الفتوحات المكية تجرد اللغة من وظيفتها الأولى "التواصل" لتجعل منها ظاهرة رمزية لها صلة بالوجود الإنساني في عمق تاريخه وتحولاته، وكيف يمكن رؤية الحرف ككائن له وجوده المستقل:" اعلم وفقنا الله و إياكم أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون و مكلفون." الفتوحات المكية : مجلد1، ص 95.

[2] طبعا الإشارة هنا إلى الشاعر أدونيس في أكثر من موقف، وبخاصة في كتابيه : الشعرية العربية والصوفية والسوريالية.

ويمكننا أن نأمل أكثر من ذلك، وهو إمكان دراسة النفري على المستوى الأنتروبولوجي الخالص. لا يفوتنا في ذلك استقصاء ظاهرة التصوف عنده ضمن مباحث الفينومينولوجيا أو الهيرمينوطيقا.

تعتمد تجربة النفري على معنى النفي، نفي الذات أمام كمال المطلق. إن التجربة تقاس عظمتها من خلال هذا التجاذب بين الذاتين. لكن ما المعنى الذي نعطيه للنفي ؟ إن النفي بمعنى مّا يعني النسيان والغياب، وهما يتصلان بفتنة القول وفتنة الطريق : "قلت كيف أتبع، قال : تسمع قولي وتسلك طريقي، قلت كيف لا أبتدع، قال لا تسمع قولك ولا تسلك طريقك، قلت ما قولك، قال كلامي، قلت أين طريقك، قال أحكامي، قلت ما قولي، قال تحيرك، قلت ما طريقي، قال تحكمك"[1] فالقول من الذاتين يتردد بين التحقق والعدم، أي بين الكلام والحيرة. ويتنامى فعل التجربة في قيام هذا التردد وبقائه، ما دام الأمر متعلقا بانجذاب دائم تحكمه حيرة العبد وكمال الرب. إن الطريق هنا مختلف، طريق العبد قائم على حيرة اللسان وتلعثمه. اللسان خارجٌ يعبر عن انكسار الداخل. ولكن لبقاء التجربة لا بدّ من وجود الحيرة. الحيرة معنى يتأسس على بقاء الاسم واحتمالات المعنى. إن الرهان على الاسم تطاول على المطلق. ما معنى التجربة إن لم تكن مؤسسة على حقيقة وظل ؟ على دائم وفان ؟ على باطن وظاهر ؟ ينتمي الاسم الذي نعني به اللغة أوالكلام إلى دائرة الظل والفناء والظاهر. فالتجربة تستقيم بهذه الفناءات والمتغيرات، لأن : " أهل الأسماء أهل الظل."[2] إن مراد الباطن أوالمطلق هو التماهي بمجاز الاسم أو العبارة بلغة يقول عنها البسطامي أنها في مرتبة الفوق : " العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول."[3]

- لسان النفري مجددا :

لسان النفري يقوم على التشويه. تشويه اللسان طريقة في تحييد الكاتب عن نصه. نص النفري عازل للكاتب، يدفعه للعيش في الهامش بعيدا عن حالات التكلم. نص النفري عكازه الاستعارة من اللسان

---

[1] النفري : كتاب المواقف، ص 139.

[2] المصدر نفسه، ص 136.

[3] عبد الرحمن بدوي : شطحات البسطامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978، ج1، ص 166.

الأبدي. يختفي الكاتب "المتكلم" في منطقة حياد وراء لازمته " قال لي". هناك متكلم أساسي في النص يتوضح وآخر يعيش في غموضه الخاص. للنص متكلمان. إن نص النفري يحكمه الإملاء المحض. نص النفري يتحقق في عدميته : "وقال لي : هذه عباراتي وأنت تكتب، فكيف وأنت لا تكتب؟"[1]. الكاتب لا ينتسب للغته، هذا ما يعلمنا إياه نص النفري. لم يكتب النفري نصه بل أملاه، لأنه كان رحالا لا يحتويه مكان.[2] نصه أيضا نص رحلة لا يعرف القرار أبدا.

استعار النفري لسانا أبديا، كان يزيح باستمرار الألسنة التي تزاحمت فيه. نص النفري يحضر بالمتكلم يغيب بالكاتب. يحيلنا نصه على قائل نخاله الكاتب الذي لا نستطيع مجاراته أوتقليده، فالنص إملاء من متكلم نعرفه ونجهله معا. إن نص النفري كله يقع تحت عبارة الصوفي الشهير عين القضاة الهمذاني : "بقي القلم وفني الكاتب."[3] ماذا صنع النفري باللسان ؟ إبداعه كله بدأ بموقفه من اللسان، لم يقل المواقف والمخاطبات بلسانه بل استعار لسانا مختلفا، فالنص يقوم على الاستعارة المحضة. صار الله هو الواسطة بين التجربة الخام وبين التحقق والنفري بينهما في تلف محض. من هنا تبدأ تجربة المواقف : غياب اللسان الحقيقي. إننا نتعامل مع المواقف في غياب القائل. القارئ يعيش مع النفري في غياب النفري. صارت الاستعارة تشوه، تعيد بناء عالم منهار هو باطن النفري الذي انتهى إلى الحيرة : "قلت ما قولك ؟ قال : كلامي. قلت ما قولي ؟ قال : تحيرك."[4] إن حركة الاستعارة في نص النفري تبدو في محاولة سيطرتها على عالمين، ما تبقى من الغيب في صورة ما يعرف من الشهادة،

---

[1] النفري : كتاب المواقف، ص 5.

[2] ينطر كتاب شرح مواقف النفري، لعفيف الدين التلمساني، تحقيق، جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2000، ص 21.

[3] عين القضاة الهمذاني : زبدة الحقائق و يليه رسالة شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ضبط، عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 165/164.

[4] النفري : كتاب المواقف، ص 138.

فالنفري منساق بوجوده وراء عدمية محضة : "وقال لي : تعرفي إليك بعبارة توطئة لتعرفي إليك بلا عبارة. ".[1]

بدأت التجربة مع الشك في اللغة وفي طبيعتها الأولى التي هي التعبير. كان لزاما على صوفي عاش حياة المعاني الروحية في تلفها وضياعها ألا يثق في اللغة كحدّ وكشكل تام ومعقول. كان باب العبارة لديه محل ريب. "وقال لي كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[2] عانت تجربته من وجود الحدين : المعنى والعبارة، وكان من غير الممكن أن تظل التجربة بل معنى الغيب دون تشكل. "وقال لي العبارة ميل"[3] والميل حياد عن الطريق، ضلالة وحيرة وشك. الانطباع كله يقوم على نوع من الحجاج ضد طبيعة ما هوتام ومحدود ونهائي.

إن النفري من حيث الطبيعة السيكولوجية واحد من المتصوفة المنغمسين في التجربة الحية التي لا تراعي الأشكال، ولكنها تعي جيدا منطق التعبير الجمالي أوالاستعاري عن هذه التجربة. إن الذي يعنيه في المقام الأول هو الوصول إلى منطقة قصوى حيث لم يصل أحد إليها من قبل، ولتكن منطقة المعنى الذي يبدد ويشتت الذات. الوصول معناه في المقام الأول القرب من لغة شفافة جديدة ذات طبيعة خاصة ومنفردة. وكلما شك النفري في مقام اللغة كلما وجد المبتغى في هذه اللغة بالذات. لقد عاش النفري مقام التشتت في الحياة الطبيعية حيث السفر الدائم من مكان إلى مكان. هذا السفر هو نفسه الطبيعة الأولى للغته التي لم تستقر على طبيعة المماثلة مع ألسنة أخرى. اختار النفري اللسان الأكثر غرابة والأكثر هامشية داخل اللسان العربي أو اللسان الذي يتكلمه. حديثه عن اللسان هو حديث عنه من حيث المبدأ. اللسان هو الذات وهو الرمز الحقيقي لشكل الوجود الحي. كان يعلم بأن المنظومة العربية لا تزال تقليدية في تعاطيها مع اللسان، كانت هذه المنظومة ترى إلى اللسان وما يرتبط به من أشتات رؤية مبددة. كانت ترى إلى مجموعة من

[1] المصدر نفسه، ص 91.

[2] نفسه، ص 51.

[3] نفسه، ص 59.

المتقابلات : اللفظ والمعنى - الاسم والمسمى - الشكل والمضمون، لكن في منظور النفري تصبح للسان هوية أخرى، تتماهى المسميات كلها ويذوب بعضها في بعض، "وقال لي : إذا خرجت عن الحرف خرجت عن الأسماء، وإذا خرجت عن الأسماء خرجت عن المسميات، وإذا خرجت عن المسميات خرجت عن كل ما بدا، وإذا خرجت عن كل ما بدا قلتُ فسمعتَ ودعوتُ فأجبتَ"[1]. الخروج يعني إعادة النظر في المنظومة كلها. الخروج قلب للموازين. ولعل في القلب معنى جديدا يفضي إلى فلسفة ورؤيا جديدتين. هذه الفلسفة قد تتلخص في قضايا عديدة منها : أن الحرف ليس شيئا سوى اللغة التي ينتسب إليها الكاتب وعليه أن يخرج عنها، والانتساب للغة جديدة أي لشكل جديد، والخروج بناء على الماضي وعلى الموروث التقليدي وليس هدما. الخروج إضافة أيضا، والخروج تأسيس لشكل جديد لا يمكنه أن يكون مثالا أونموذجا. نص النفري ليس للنمذجة بل مجال للتفكير الخصب في القضايا الأساسية التي تحكم المجتمعات، والخروج معنى ينضاف للتجربة الصوفية أو ما يمكن تسميها بالتجربة الدينية عند النفري.

يبقى اللسان في المنظومة العربية الإسلامية يتخذ موقعا حساسا، فهو محسوب على كل متكلم به، واستعماله رهن مستويات الفهم السائدة، وتبع لسلطة المعنى الذي تكرسه المؤسسات الفاعلة وبخاصة المؤسسة الدينية. لقد كان الدين مسؤولا عن ناتج اللسان في الثقافة العربية، ومورست عليه الرقابة بداعي الحفاظ على نقائه وصفائه وهو في الواقع حفاظ على تراتبية رمزية تتصل بالعرق والأنساب والملك. لم يكن النفري غريبا عن هذا الإطار الفاعل والمؤثر، وكان من الفهم بحيث استطاع برؤيته المستبصرة أن يثور على المعادلة المعروفة : التعبير الواعي. نصه في المواقف والمخاطبات وفي النصوص غير المنشورة والتي استدركت على المواقف تعبير عن حالة اللاطمأنينة تجاه ما يمثل المؤسسة، انزعاج وجودي له ما يبرره.

---

[1] النفري : كتاب المواقف، ص 37.

نتحدث دائما عن غربة اللسان داخل فضائه التعبيري وكيف يمكنه خلق مستوى تواصلي مع هذا الآخر الذي يتلقاه ضمن وعي لا يتميز بطابعه الجدلي الثوري ؟ غربة اللسان هنا تعني في المقام الأول السؤال عن جدواه وعن حقيقته ؟ عن تبعاته ونتائجه ؟ عن محصوله من المعرفة والعلم ؟ تساءل النفري عن اللسان ضمن أفق خاص تدفعه إلى ذلك أسبابه وطبيعة تفكيره. كان اللسان مصدر انزعاج للنفري من أبواب عدة، أهمها محدودية العبارة المنتمية إلى اللسان بالقياس إلى فضاء الألوهية، أي المعرفة القصوى التي لا تستطيعها العقول بمنطقها وحدود تفكيرها. أحس النفري بالخيط الفاصل بين العبارة والوقفة. بين العبارة وما تعنيه. أما التناقض أوالغربة الحقيقية للسان النفري فهي تبدو في الثقة في اللسان ذاته. بأي وسيلة يمكن للإنسان أن يعبر ؟ طبعا في ظل المعطيات الفنية التي يتيحها العصر. هناك وسائل بديلة ولكنها بدأت في التبلور والتجوهر في فترة متأخرة عن عصر النفري. لم يصبح شكل التعبير واحدا عند الجميع وإن كانت اللغة تمثل أعلى شكل من الأشكال المتاحة. كان هناك الرسم كما هو عند الواسطي، وكان هناك الرقص كما عند أهل السماع وأصحاب المواجيد.

رغب النفري في تغيير النظام، نظامَ الأشياء ونظام اللغة. وكانت هذه الرغبة وليدة طبيعة تفكيره ونتاج سؤاله الأساسي : ما جدوى الوجود دون رمزية خاصة ؟ ليس الرمز حالة زخرفية تعبيرية فقط، بل هوحالة صوفية. وهذا الرمز قد يأحذ صورا متعددة ومختلفة. الرمز كيان يسكن الذات الإنسانية ويطبعها بطابع الصيرورة والاستمرار والرغبة في البقاء ومقاومة كل أشكال الفناء. الرمز كينونة. لم يكن التغيير سهلا، بل هو جهد كبير أخذ من النفري حياته كلها. تغيير نظام الكلام ليس سهلا في مجتمع ألف الثبات واستوطنه الجمود وضاع في التكرار. كل ما له علاقة بالموت كان نقيضا للنفري، سواء في ذلك موت الحس أو موت العقل أو موت الأشياء. كان مطلبه من المطلق هو أن يرى الحياة في كل شيء. والعالم الحسي معبر للعرفان الذي كان ينشده النفري، لذلك كان

وجود العبارة أساسيا في نصه وضروريا للتعبير عن معانيه وعن مطلقه في المعرفة. وعلى الرغم من الإحساس بفناء الأشياء ومنها اللغة أو الحرف والفناء، فإن تمسكه باللغة كان عظيما وأليما. كانت اللغة ملاذا من الموت الذي صار معنى يتخلل كل كلمة وعبارة. ونصه كله تمجيد للغة وعرفان بفضلها وخدمتها. كل عبارة تضيق باللغة وتنتقد نسبيتها إلا تضمر تقديسا مطلقا لكمالها وجمالها، لأنه لا مفر للصوفي من لسانه، يسنده ويقيه النسيان ويبعثه من الرماد ويدفع به بعيدا إلى مستودع الظهور. اللغة عبور من الداخل إلى الخارج.

نص النفري بين التشكيل والتأويل

أ. د فاتح علاق

إن التجربة الصوفية عند النفري منبعها الوقفة وهي مرتبة فوق العلم والمعرفة. فالمعرفة منتهى غاية العلم والوقفة منتهى غاية المعرفة. والعلم يبحث في الجزئيات والمعرفة تبحث في الكليات والوقفة رؤية لتجليات الله في قلب العبد. والعلم يعتمد على العقل والمعرفة تعتمد على القلب والوقفة تعتمد على الرؤية. الوقفة مرتبة يقف فيها المتصوف بين يدي الله لا يلتفت الى غيره ولا يرى سواه. فالعالم موكول إلى علمه والعارف موكول إلى معرفته ولكن الواقف موكول إلى ربه. (وقال لي : العالم يرى علمه ولا يرى المعرفة ، والعارف يرى المعرفة ولا يراني ، والواقف يراني ولا يرى سواي)[1]. فالعالم يستند إلى أسباب العلم والعارفيستند إلى أسباب المعرفة أما الواقف فيدع كل الأسباب ليقف بين يدي الله.(وقال لي العالم يخبر عن العلم والعارف يخبر عن المعرفة والواقف يخبر عني)[2]. إن الواقف يتجرد من كل القيود المادية والمعنوية التي تحول دون وصوله إلى الله. فهو يتخلص من كل ما يعرفه ومن كل ما يراه ، أي يفرغ نفسه من السّوى. والسوى حجاب يحول بين العبد وربه ولا يخلص الواقف إلى رؤية الله حتى يخرج من السّوى. والعلم سوى والمعرفة سوى والحرف سوى. (وقال لي السّوى كله حرف ، والحرف كله سوى)[3]. فإذا استطاع الواقف أن يخرج من العلم والمعرفة أي يخرج من الحرف خلص إلى الرؤية. (وقال لي : إذا جزت الحرف وقفت في الرؤية)[4]. والرؤية الصوفية هي أعلى مراتب الكشف إذ يرى الله وراء كل شيء. فالصّوفي لا يرى الأشياء ولكن يتجاوزها إلى

---

[1] النفري : الاعمال الصوفية ، مراجعة وتقديم سعد الغامدي ، منشورات الجمل ، كولونيا (المانيا) بغداد ط1- 2007 موقف الوقفة ص 71

[2] موقف الوقفة ص 72

[3] موقف بين يديه ص 139

[4] موقف بين يديه 140

الحق، يعبر السّوى ليرى الله وحده. إنه يفنى عن السّوى فلا يشاهد غير الله، وهذا ما يسمى وحدة الشهود. على أن الفناء عن السّوى لايعني الفناء في الله، ذلك أن النّفري لايقول بالاتحاد ولابالحلول. فالواقف يبقى مقيّدا ببشريته لا يتجاوزها إلى الفناء في الخالق. (وقال لي. . وما أنا في شيء، ولا خالطت شيئا، ولا حللت في شيء، ولا أنا في شيء، ولا من، ولاعن، ولا كيف، ولا ما ينقال، أنا أنا أحد فرد صمد، وحدي وحدياظهرت لا مظهر إلا أنا)[1]. فالفناء هنا عن الذات وعن السّوى وليس في الذات المطلقة، فالعبد يظل عبدا والخالق خالقاولا تحصل الرؤية إلا بخروج الصّوفي عن ذاته وتجرده عن صفاته ليسبغ عليه الله بعض صفاته.

والوقفة مقام خارج الزمان والمكان، موقف برزخي بين المقامات. وهي مرحلة انتقال من مقام إلى آخر أي منطقة عبور يتهيأ فيها الصّوفي للانتقال إلى مقام آخر مع احتفاظه بما حصله في المقام الأول. فالوقفة هنا مرحلة بينية بين مقام ينتقل منه ومقام يعبر إليه. وليست وقوفا عن الحركة كما يدل عليه اسمها[2]. وفي نصوص النفري مايدل على هذا العبور والانتقال وعدم الثبات. (وقال لي الوقفة ريحي التي من حملته بلغ إليّ ومن لم تحمله بلغ إليه)[3]. وقوله أيضا (وقال لي. ..إن وقفت في الوقفة خرجت عن الوقفة)[4]. على أن هناك من فسرها بالتوقف بين مقامين كما فعل عبد الرزاق القاشاني في قوله (الوقفة هي التوقف بين المقامين لقضاء مابقي عليه من حقوق الأول، والتهيؤ لما يرتقي إليه بآداب الثاني)[5]. وهذا ما يتكررعند حفني عبد المنعم إذ يرى أن الوقفة هي (الحبس بين مقامين وذلك لعدم استيفاء حقوق المقام الذي خرج منه وعدم استحقاق دخوله في المقام الأعلى فكأنه في التجاذب بينهما)[6].

---

[1] موقف الوحدانية ص 131

[2] خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب 2012 ص 29

[3] موقف الوقفة ص70

[4] موقف الوقفة ص 67

[5] عبد الرزاق القاشاني : اصطلحات صوفية، تح عبد الخالق محمود– دار المعارف /القاهرة ط2 -1984 ص 75

[6] عبد المنعم حفني : معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة / بيروت ط1 - 1980 ص 268

ولكن نصوص النّفري تنفي هذا المعنى وترفضه، ويرى خالد بلقاسم أن الوقفة مرحلة يتم عبرها التخلص من السّوى[1]. ولكن في نصوص النفري ما ينفي حصول الوقفة قبل التخلص من السّوى، فالتطهر من السّوى شرط أساس لتحقق الوقفة (وقال لي تطهر للوقفة وإلاّ نفضتك. وقال لي إذا بقي عليك جاذب من السّوى لم تقف)[2]. ولكن النفري يناقض نفسه في النص نفسه إذ يذكر أن الوقفة مرحلة تطهير (وقال لي : الوقفة نار السّوى فإذا أحرقته بها وإلا أحرقتك به)[3]. على أن الوقفة مدخل إلى رؤية الحق، ولا يمكن أن تتحقق الرؤية الا باحتراق السوى. (وقال لي الوقفة باب الرؤية، فمن كان بها رآني ومن رآني وقف ومن لم يرني لم يقف)[4]. ومصطلح باب هنا يعني أن الوقفة مدخل من عبره رأى الله، فلا رؤية بدون وقفة. وإذا حصلت الرؤية كانت المجالسة وألقى الله في قلب عبده ما ألقى فتعلم ووعى. والحديث من الله إلى عبده يتم بدون عبارة، فلانطق في الوقفة بل لاصمت أيضا، لأن الصّمت يعني التفكير بلغة. (يا عبد لا في الرؤية صمت ولا نطق، إن الصّمت على فكر، وإن النطق على قصد، وليس في رؤيتي فكر فيكون عليه صمت، ولا قصد فيكون عليه نطق)[5]. على أن الله لم يأذن للنفري أن يحدث عن رؤيته، أو يبوح بأسراره وإنما أذن له بـ (أوقفني) و(ياعبد). (وقال لي أذنت لك في أصحابك ب (أوقفني) وأذنت لك في أصحابك بـ (ياعبد) ولم آذن لك بأن تكشف عني ولا بأن تحدث بحديث كيف تراني)[6]. وقد فسر عفيف الدين التلمساني (أوقفني وقال لي) بقوله : (وأوقفني معناه أيقظ قابليتي لتلقي التجلي. .. وقوله قال لي معناه عرفني بأن رفع حجابي فعرفت فكأنه قال لي)[7].

---

[1] خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ ص 18

[2] موقف الوقفة ص 67

[3] موقف الوقفة ص 67

[4] موقف الوقفة ص 68

[5] مخاطبة 30 ص 226

[6] موقف محضر القدس الناطق ص 154

[7] عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري —دار الكتب العلمية بيروت / ط1- 2007 ص 13

وعلى الرغم من أن النفري يقرّر أن الحرف عاجز عن حمل أسرار الخالق في قوله (وقال لي : الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني ؟)[1] وذلك لأن الحرف محدود لايمكنه أن يخبر عن غير المحدود فإن النفري عندما يعود إلى وقفته إلى عالم الناس لا يجد غير اللغة وسيلة للاتصال بهم. وإذا كان في وقفته بين يدي الله لايحتاج إلى لغة لأنه يتلقى الحقيقة دون عبارة، فإنه في علاقته بالناس بحاجة إلى عبارة. وإذا كان الحرف هو السّوى الذي يحول دون رؤية الله قبل الوقفة لذلك سعى إلى التخلص منه، فإنه خارج الوقفة يصبح وسيلة التعبير الوحيدة عن تجربته الصوفية. إنه الآن يحاول استرجاع هذه التجربة فينطلق مما بقي في ذاته من الوقفة ليستعيد أصداءها في نفسه. إنه يحاول استحضار ما رآه وعاينه من أسرار بين يدي الله الواحد القهار، ولا سبيل إلى ذلك إلا باللغة. ولكن لغة الناس عاجزة عن التعبير عن تجربته الصوفية، فالوقفة فوق ما ينقال. يقول النفري (الوقفة وراء ما يقال، والمعرفة منتهى ما يقال)[2] ، ومن هنا لابد من لغة أعلى تقول ما لا تقوله اللغة العادية. وقد وجد النفري في لغة الإشارة أداة تقترب به من حدود التجربة وتحاول الإمساك بما لاح من آثارها. إنه يحاول أن يرتفع إلى عالمه الذي فارقه من أجل استعادته لغويا، يخلق لغة تشير إلى حقائق، توحي بمعان ودلالات لا يمكن تحديدها بلغة العبارة. إنها لغة فوق اللغة تنبثق عنها التجربة الصوفية، لغة علوية يسمع نداءها في قلبه، جاء في المواقف (وقال لي : كل ما علقك بي فهو نطقي عن لغتي)[3]. إذن فهذه ليست لغة الإنساني بل لغة الإلهي تنطق في الإنساني، لذلك استعمل النفري (قال لي) و(ياعبد). إنها لغة تأتي من أعلى لترفع الإنسان إلى أعلى. (وقال لي : سيأتيك الحرف وما فيه وكل شيء ظهر هو فيه. وسيأتيك منه اسمي وأسمائي وفي اسمي وأسمائي سري وسر إبدائي. وسيأتيك منه العلم وفي العلم عهودي إليك ووصاياتي. وسيأتيك منه السر وفي السر محادثتي لك وإيمائي.)[4]. إنها لغة إيحاءو إيماء وإشارة تحمل الأسرار الإلهية، العهود والوصايا.

---

[1] موقف ما لا ينقال ص 113

[2] النفري : المواقف والمخاطبات ص 80

[3] موقف لا تفارق اسمي ص 100

[4] موقف العبدانية ص 158

إن لغة المواقف والمخاطبات لغة علوية لابمفرداتها ولكن بالعلاقات الجديدة التي تخلقها بين المفردات، فهي تعيد ترتيب عناصر اللغة لتستوعب التجربة الصوفية. فاللغة من حيث هي قاموس عاجزة عن التعبير عن الأرضيعلى الرغم من تجددها واتساعها مع تطور التجربة الإنسانية، فكيف لا تعجز عن التعبير عن السماوي ؟. فالعبارة قاصرة عن التعبير عن الرؤية كما يرى النفري (كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة)[1] ، لذلك عمد إلى لغة الإشارة، لغة الرمز التي تعبر عما لا يقال. يقول أدونيس (فهو يستخدم اللغة لا لكي يعبر بالكلمات - فهذه عاجزة - وإنما لكي يعبر بما يقدر أن ينسج بها من علاقات هي رموز وإشارات. اللّغة هنا جوهريا مجازية، إنها تخرج ما تفيدهالكلمات عن موضعه من العقل إلى ما لا يمكن فهمه إلا تأويلا)[2]. فاللغة هنا لغة مجازية تتسع مع الرؤية فتشكّل الرؤية وتجسدها. فالنص عند النفري يتشكل من خلال تمازج اللغة والفكركما يقول أدونيس (ولعل أعمق ما يميز شعرية هذا النص هو أن تفجر الفكر فيه إنما هو تفجر اللغة نفسها. فالنفري فيما يخرج الفكر من المنغلق يخرج اللغة أيضا. يحررهما معا من الوظيفة والعقلانية ويرد لهما مهمتهما الجوهرية : الغوص في أعماق الذات والوجود والكشف عن أبعادهما...)[3].

أسلوب الحوار :

ولكن ماهي الطريقة التي ساق فيها النفري هذه اللغة المجازية ؟ ماهي التقنية التي تضمنت أحاديث المواقف والمخاطبات ؟. لقد اختار النفري طريقة الحوار فجرد من نفسه متكلما ومخاطبا فكان المتكلم والسامع في الوقت نفسه. فهو يسمع نداء يتصاعد من قلبه فيصغي إليه بانتباه إلى درجة ينسى فيها نفسه. فالنفري ليس متكلما بقدر ما هو مخاطب في المواقف بطريقة غير مباشرة بـ (أوقفني وقال لي)، وفي المخاطبات بطريقة مباشرة ب (ياعبد). لقد تجرّد النفري من سلطة الكلام ليحيلها إلى متكلم آخر يمثل صوت الله في قلبه. ولكن طغيان الصوت الإلهي على الإنساني فيه لا يلغي الحوار الداخلي في

---

[1] موقف ما تصنع بالمسألة ص 105

[2] أدونيس الشعرية العربية، دار الآداب / بيروت 1985 ص 65

[3] المرجع نفسه ص 66

ذاته، فهو المتكلم والمتلقي. فالإلهي فيه يخاطب الإنساني، والسماوي يخاطب الأرضي، وعلى النفري أن يتعالى على ذاته ليظفر بذاته. إذن فالحوارية هي الطابع الذي اختاره النفري لرسم العلاقة بينه وبين الله. فهو متصل بالله لا يغفل عنه ينطق في ذاته ويصب فيه علمه وحكمته. إن الحوار هنا استراتيجية للبلاغ والبيان، الكشف عن الشعور وإبراز التجربة الروحية كما يقول محمد زايد[1].

إن المواقف تقوم على لازمة (أوقفني وقال لي) والمخاطبات تقوم على لازمة (ياعبد)، مما يدل على أن الخطاب يأتي من الله أو مما قذفه الله في قلبه فوعاه. فالمرسل في المواقف والمخاطبات هو الله، والمرسل إليه هو النفري، والسنن هو اللسان العربي والقناة هي الكشف أوالمشاهدة أو الذوق[2]. والمواقف قائمة على تكرار لازمة (أوقفني وقال لي). فهي عنصر بنائي للمواقف كلها، من تكرراها يتشكل النص. والتكرار تأكيد لحضور المرسل المستمر في النص من جهة، وعلى علوية الخطاب من جهة أخرى. واللازمة هنا تقوم بدور تداولي وحجاجي من حيث إن الله مصدر القول ومن حيث إن الحوار أسلوب تداولي للخطاب. فالحوارهو إشراك الآخر في ما نريد أن نعبر عنه. وهو وسيلة للاقتراب من التجربة ومن المتلقي على السواء. ولأن هذه التجربة الصوفية هي تجربة روحية في مدارج العروج إلى الملكوت الأعلى لمعاينة الحق، وهي تقوم على اقتراب الأنا الفردي من الأنا المطلق كأن الحوار بين الإنساني والإلهي. على أن هذه الحوارية يغلب عليها الطرف الإلهي على الإنساني إلا قليلا أين يأخذ الحوار شكله التام بين الطرفين كما في (موقف الإسلام) و(موقف من أنت ومن أنا) و(موقف المحضر والحرف) الذي نأخذ منه هذا المقطع. (وقال لي : ما الجنة ؟ قلت : وصف من أوصاف التنعيم، قال : ما التنعيم ؟ قلت : وصف من أوصاف اللّطف، قال : ما اللّطف ؟ قلت : وصف من أوصاف الرحمة، قال : ما الرحمة ؟ قلت : وصف من أوصاف الكرم، قال : ما الكرم ؟ قلت : وصف من أوصاف العطف، قال : ما العطف ؟ قلت : وصف من أوصاف

---

[1] محمد زايد : أدبية النص الصوفي، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1 – 2011 ص 245

[2] المرجع السابق ص 240

الودّ، قال : ما الودّ ؟ قلت : وصف من أوصاف الحبّ، قال : ما الحبّ ؟، قلت : وصف من أوصاف الرضا، قال : ما الرضا ؟ قلت : وصف من أوصاف الاصطفاء، قال : ما الاصطفاء ؟ قلت : وصف من أوصاف النظر، قال : ما النظر ؟ قلت : وصف من أوصاف الذات، قال : ما الذات ؟ قلت : أنت الله، قال : قلت الحق، قلت : أنت قوّلتني، قال : لترى نعمتي)[1].

وهذه الحوارية في المواقف والمخاطبات تقوم على جمل قصيرة أحيانا، فنجد الخطاب لايتجاوز السطر والسطرين، ثم يتواصل الحديث من خلال (قال لي) أو (ياعبد) في سطر أوسطرين غالبا، حتى ينتهي الموقف أو المخاطبة. وهذا ما نجده في (موقف الوقفة) أو (موقف ادعني ولا تسألني) وفي مخاطبة 31 ومخاطبة 35. ويتصل الحديث أحيانا فيتجاوز السطر والسطرين إلى ثلاثة أسطر أو أربعة أو خمسة أوفقرة كاملة. ويكون الربط والتواصل دائما من خلال (وقال لي) في المواقف و(ياعبد) في المخاطبات، كما في (موقف بحر) و(موقف الموت) ومخاطبة 44 ومخاطبة 45. وقد اختار النّفري الحوارية أسلوبا في التعبير عن تجربته الصوفية متأثرا بالقرآن الكريم الذي يقوم جلّه على الحوار. فهناك حوار بين الله وبين إبليس، وحوار بين الله وبين الملائكة، وحوار بين الله وبين رسله وبين الرسل وأقوامهم، وحوار بين أهل الجنة وأهل النار. فأسلوب الحوار من أقرب الطرق إلى قلب السامع والمتلقي، لأن الحديث المباشر القائم على الوعظ والإرشاد لايؤثر في السامع التأثير الذي يتركه السّرد أو الحوار. وإنّ أقرب الطرق إلى النفوس الأسلوب القصصي الذي يجمع بين السّرد والحوار والوصف. وكثيرا ما يجمع النّفري بين السّرد والحوار.يقول في (موقفمن أنت ومن أنا) (وقال لي : تعرفني ولا أعرفك، فرأيته كله يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي، وقال : هذه عبادتي، ومال ثوبي وما ملت، فلما مال ثوبي قال لي : من أنا ؟ فكسفت الشمس والقمر وسقطت النجوم وخمدت الأنوار وغشيت الظلمة كل شيء، ولم تر عيني ولم تسمع أذني

[1] موقف المحضر والحرف ص 166

وبطل حسّي، ونطق كلّ شيء فقال الله أكبر، وجاءني كل شيء وفي يده حربة فقال لي : اهرب، فقلت : إلى أين ؟ فقال قع في الظلمة، فوقعت في الظلمة فأبصرت نفسي، فقال لي : لا تبصر غيرك أبدا ولا تخرج من الظلمة أبدا، فإذا أخرجتك منها أريتك نفسي فرأيتني، وإذا رأيتني فأنت أبعد الأبعدين)[1]. وهو يستعمل في أسلوب الحوار أشكالا تعبيرية كثيرة منها أسلوب التكرار والتقابل والتوليد والاستعارة والرمز.

أسلوب التكرار :

إن تشكيل الرؤية عند النفري يقوم على أسلوب الحوار في **المواقف،** بحيث تترابط مجموع الحوارات فيما بينها لتتنامى متكاملة حتى تستقر في نهاية النص. أما **المخاطبات** فهي مناجاة عكسية من الله إلى الإنسان، على حين نجد مناجاة المتصوفة الآخرين كالتوحيدي تنطلق من العبد إلى الرب. **فالمخطابات** عند النفري نداء من الله لعبده (ياعبد). وتكرار لازمة (ياعبد) على طول **المخاطبات** جميعا يعني أنها عنصر بنائي يشكل المخاطبة. وتكرارها هنا مثل (أوقفني وقال لي) في **المواقف** يقوم بدور حجاجي تداولي. وعلى هذا فإن اللازمة تقوم بأدوار متعددة بنائية تربط عناصر النص إلى بعضها شكلا ومضمونا، فالنص تتنامى دلالته تدريجيا حتى يكتمل مقصده. علما أن الربط يكون أحيانا غير عضوي وتراكميا. إذن فالبناء يقوم على لازمة تتكرر من أول النص إلى آخره، وعلى قاموس لغوي تتكرر مفرداته. فأسلوب التكرار طريقة لبناء التجربة الصوفية، تجربة الكشف والمشاهدة على مستوى اللازمة أولا، وعلى مستوى المكونات اللفظية ثانيا، مما يعني أن النصوص تقوم على تجربة محورية لها عناصرها الشكلية والدلالية التي تتكرر. فالنصوص يفسر بعضها بعضا ويكمل بعضها بعضا لأنها تدور حول محور واحد هو علاقة العبد بالرب. **فالمواقف** تقوم كلها حول مضمون واحد يتفرع وتتعدد وجوهه، وكل موقف مرتبط بكل موقف يكمله ويوضحه حتى لتصبح

---

[1] موقف من أنت ومن انا ص 124، 125 .

هذه المواقف موقفا واحدا. **المواقف** جلسات ربانية تلقى فيها النفري حقائق وأسرار الحياة والوجود. إن مواقف (العز والقوة والقرب والأمر والموت والرفق والوقفة والعظمة والوحدانية والعهد والاختيار...) وغيرها تتداخل وتتكامل من خلال القاموس اللغوي على مستوى اللازمة، وعلى مستوى المعجم اللغوي الذي يكوّن روح هذه النصوص. إن القاموس اللغوي المتكرر في **المواقف** هو العلم والمعرفة والوقفة والسّوى والحرف والاسم ومشتقاتها. وهذا يدل على أن تجربة النفري رحلة من العالم المادي إلى العالم الروحي، رحلة مجاهدة تتخلص فيه النفس من روابطها المادية والمعرفية الحاجبة إلى نور الله المتجلي في الوقفة. وهذه المعارف هي مكاسب الإنسان العاجزة عن بلوغ الحقيقة، فلا يعرف الله إلا بالله فهو الوسيلة والغاية معا. وهذا القاموس اللغوي يسيطر على **المخاطبات** أيضا باستثناء اللازمة.

إن القاموس اللغوي عند النفري يسيطر عليه التكرار ونكتفي هنا ببعض ألفاظ معجمه اللغوي مثل تكرار لفظة الوقفة ومشتقاتها (أوقف، وقف، الواقف، وقوف موقف) والعلم ومشتقاته (علم، علوم، المعلوم، العلماء) المعرفة ومشتقاتها (عرف يعرف العارف معارف) الاسم، المسمى، الحرف، الحروف، المحروف، القلب والعقل، النار والنور، المقام، الحال، السائر، النطق والصمت، الخواطر، الأقدار، الليل والنهار، ثبت ومحو، الذات، الصفات، القول والفعل، الظاهر والباطن، الكشف، الدنيا والآخرة، الصلاة، الرق والعتق، البشرية، الحكم، الأنس، الوحش، الرؤية، النعيم، الابتلاء، الحس، الجبروت، العصمة، العالمين، القرب والبعد، الحجاب، الغفلة واليقظة، الأمن والروع، الشاهد المشهود، الروح والجسم، الحياة والموت، النفس، دخول وخروج، الجهل، الصبر، البلاء، الائتلاف والاختلاف، البحر، الريح، حر وعبد، فرد، صمد، الظلم، العمل، الله، الرب، العرش، الملائكة، الأولياء، الشك، ميثاق، الحدثان، الحقيقة، الحد، الحق والباطل، الأغيار، المآرب، الكون، الكونية، الكلام، الجهة، الحجة، المحجة، الآلة، الضعف، العزيمة، المجاهدة، العظمة، الحسنة والسيئة، البصيرة، السبب، اللسان، اليد، الوجه، العين، السمع والبصر، العزة، الصدق والكذب، الإخلاص،

الغيبة والحضرة، المعاني، الأمر والنهي، الخوف، الفقر والغنى، المواجيد، المقولات، الحكومة، الحكمة، الذكر، النكرة...). هذا بالإضافة إلى بعض المصطلحات الصوفية مثل : السّوى، السطوة، الحاكمية، الصمدية، القيومية، القولية، القولانية، والفعلانية، العلمانية، الديمومية، المعرفة الصمتية، المعرفة النطقية، الفوقية التحتية، المعنوية الأحدية، العوالم الثبتية، العبدانية، العبادة الوجهية البهوت، ما ينقال، وراء ما يقال، منتهى ما يقال...).

يتكرر استعمال هذا القاموس اللغوي في **المواقف والمخاطبات** إذ تتكررالمفردة الواحدة في النص الواحد عديد المرات. وكمثال لذلك نأخذ نص (موقف الوقفة) لنرى ظاهرة نسبة تردد بعض المفردات. تتكررمفردة **الوقفة** ومشتقاتها 131 مرة وتتكرر مفردة **العلم** ومشتقاتها 47 مرة وتتكرر مفردة **المعرفة** ومشتقاتها 72 مرة. ولايخلو نص من تكرار المفردات المكونة له، ما خلا بعض المواقف القصيرة والمخاطبات القصيرة أيضا. وهذا يعني أن التكرار ظاهرة أسلوبية على مستوى المعجم عند النفري. ونضرب مثالا لهذا التكراربهذه الفقرة من **المخاطبة 13**التي تتكرر فيها لفظة **الوقفة** ومشتقاتها. (ياعبد ويا كل عبد **قف** في **موقف الوقوف**، وانظر إلى كل شيء **واقفا** بين يدي، وانظر إلى كل **واقف** كيف له مقام لا يعدوه. .. وانظر إلى قلبك أين **وقف**، فهو من أهل ما **وقف** فيه، إنّ لي قلوبا **لا تقف** في شيء **ولا يقف** فيها شيء، هي بيتي، وهي بيني وبين كل **واقف** من الملك والملكوت، هي تليني وكل **واقف** يليها، تلك التي لا تستطيعها العلوم، ولا تقوم لأنوارها المعارف ولا تسعها السّماء)[1].

وفي إطار هذا التكرار يمكن أن نشير إلى الجناس الاشتقاقي الذي هو تكرار صوتي يلعب دورا في توشية هذا التكراربين الحين والآخر. مثل الوقفة والموقف والواقف، والمعرفة والعارف والمعروف، والحرف والمحروف، والعلم والمعلوم والمعلومات، والحاكم والمحكوم والحكومة والحاكمية، والاسم والمسمى والأسماء والمسميات، الباطن

---

[1] مخاطبة 13 ص 204

والبواطن، والظاهر والظواهر. (ياعبد العلم والمعلوم في الاسم، والحكم والمحكوم في العلم،والحرف والمحروف في الحكم)[1]. وجاء في المخاطبة 30 (يا عبد قل وارني عن التواري فيما واريتني)[2] وجاء في (موقف الصفح الجميل) (وقال لي اجتمع بي تجتمع بمجتمع كل مجتمع، وتستمع بمستمع كل مستمع...)[3]. وجاء في (موقف معرفة المعارف) (وقال لي : كل معنوية ممعناة إنما معنيت لتصرف، وكل ماهية ممهاة إنما أمهيت لتخترع)[4]. كما استعمل النفري اشتقاق الإضافة مثل (ياعبد القلب ينقلب، قلب القلب لاينقلب)[5] ،ومعرفة المعارف، ونطق الناطقين وعلم العلم، وجهل الجهل، وجنة الجنة، ونار النار... فالمتصوفة مولعون باستعمال اشتقاق الإضافة مثل عين العين وأذن الأذن، بل إن الحلاج قد جعل للسر سرا وللأمر أمرا ، وللكون كونا وللكل كلا إلى غيرذلك. وذلك الاشتقاق يدل على أن لكل ظاهر باطن، فالعين الحسية يقابلها العين القلبية، والأذن الحسية تقابلها أذن داخلية وهكذا. بل جعلوا للباطن باطنا فللعلم علم أخفى منه،وللمعرفة معرفة أدق منها وللمعنى الظاهر معنى أخفى وهكذا، مما يدل على التعمق في فهم الأمور وتحري الدقة في التعبير. كما يدل هذا على أن العلم درجات والمعرفة درجات ومهما أوتي الإنسان من علم يبقى يتشوق إلى المزيد، ففوق كل ذي علم عليم وفوق كال عارف من هو أعرف منه ووراء كل شيء جوهر.

أسلوب التقابل والتوليد :

وإذا تأملنا هذا القاموس اللغوي وجدناه قائما على التقابل والتضاد : الظاهر/الباطن، العلم/الجهل، الروح/الجسم، الدنيا/الآخرة، الليل/النهار، الصمت/النطق، الجنة/النار، الحياة/الموت، الثبت/المحو،

---

[1] مخاطبة 17 ص 210

[2] مخاطبة 30 ص 225

[3] موقف الصفح الجميل ص 111

[4] موقف معرفة المعارف ص 76

[5] مخاطبة 7 ص 198

النعيم/العذاب، الغفلة/اليقظة، البعد /القرب، الأمن/ الروع، الحق /الباطل، الصدق /الكذب، الكرم/البخل، العفو/ الانتقام، الحر/ العبد، الغيبة/ الحضرة، الحسنة /السيئة، الخير/ الشر، الأرض /السماء. وهذا التقابل عنصر جوهري في تجربة النفري الروحية. لقد هيمنت هذه التقابلات على أسلوب النفري، ولعبت دوراكبيرا في عملية تشكيل النص الصوفي، ذلك أنها تعكس الصراع الروحي لدى الصوفي في عروجه إلى عالم الحق. فالحياة الدنيا قائمة على التقابل والتضاد، والسالك يسعى إلى التخلص من هذه الثنائيات وهو يخترق أجواء الحق ليصل إلى الأحادية. التقابل وسيلة تعبيرية مرتبطة بجوهر المجاهدة الروحية، وهي تشكل روح النص عند النفري سواء في **المواقف** أو في **المخاطبات**. فالله يكشف لعبده أدق الفروق بين الحقائق والأشياء، ويبصره بأسرار الحياة والوجود في وقفته أمام الحق. (وقال لي : إذا لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني)[1] ، فالله لايجتمع مع السّوى في قلب إنسان، لذلك يقول للنّفري (وقال لي : اخل بيتك من السّوى واذكرني بما أيسر لك ترني في كل جزئية منه. وقال لي : أما تراه إذا ما عمرته بسواي ترى في كل جزئية منه خاطفا كاد أن يخطفك ؟)[2]. فالواقف بين يدي الله لايرى غير الله، ذلك أن الرؤية تنفي الضدية وتثبت الواحدية (ياعبد الرؤية على الإدامة فاتبعه تغلب على الضدّية)[3]. فالسّالك يعيش بين الضدية ولا يمكن أن يحقق الأمن والاطمئنان إلا بالركون إلى الواحد.فهويتخبط بينالعلم والجهل، والغفلة والذكر، والإخلاص والشرك والشكر والكفر. (وقال لي اخرج من العلم تخرج من الجهل، واخرج من العمل تخرج من المحاسبة، واخرج من الإخلاص تخرج من الشرك، واخرج من الاتحاد إلى الواحد، واخرج من الوحدة تخرج من الوحشة، واخرج من الذكر تخرج من الغفلة، واخرج من الشكر تخرجمن الكفر)[4]. فاختيار الواحد هو اختيار الله ومن اختار الله لا يحتاج سواه، أليس الله بكاف عبده ؟ فالذي يتخلى عن عمله

---

[1] موقف الرفق ص 94

[2] موقف بيته المعمور ص 94

[3] مخاطبة 30ص 226

[4] موقف المحضر والحرف ص 165

لايحاسبه الله لأنه لم يعتمد عليه وانما اعتمد على الله. والذي يتخلى عن علمه يتخلص من جهله لأنه استند إلى الله. فالسالك لايجب أن يذكرعلمه أو إخلاصه أوذكره وإلاكان مشركا بالله، فهو ينظر إلى عمله وينظر إلى الله. فالعارف لايعبد طاعته ولكن يعبد ربه وهو المقصود من هذه الثنائيات. والذي اختار الله كان الله صاحبه في سره وعلانيته فتبددت ثنائياته فلا يخشى دركا ولا يشقى. (يا عبد اجعلني صاحب سرك أكن صاحب علانيتك، اجعلني صاحب وحدتك أكن صاحب جمعك، اجعلني صاحب خلوتك أكن صاحب ملائك)[1].

ومن أكثر الثنائيات المتكررة في نصوص النفري ثنائية العلم والجهل، والبعد والقرب والظاهر والباطن والجنة والنار.والسالك لايصل إلى الله إلا إذا تخلص من سواه، وكل ماهو موجود من السّوى. فالعلم والجهل سوىيحول بين العبد وربه (وقال لي اخرج من العلم الذي ضده الجهل، ولا تخرج من الجهل الذي ضده العلم تجدني)[2]. (وقال لي العلم الذي ضده الجهل علم الحرف، والجهل الذي ضده العلم جهل الحرف، فاخرج من الحرف تعلم علما لا ضد له وهو الرباني، وتجهل جهلا لا ضد له وهو اليقين الحقيقي)[3]. والجنة والنار سوى، فالعابد الحقيقي لا يعبد الله رغبة في جنته أو خوفا من ناره، وإنما يعبده لذاته، ولا يطلب غير وجهه ورضاه. (وقال لي : لا انظر إليك والنار أمامك، ولا أسمع منك والجنة أمامك)[4]. والقرب والبعد في ميزان العبد غير البعد والقرب في ميزان الرب، فالقرب يدل على الرضا والبعد يدل على القلى. فالله يقترب ويبتعد بحسب الطاعة والمعصية لابحسب المسافة. (وقال لي القرب الذي تعرفه مسافة، والبعد الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب البعيد بلا مسافة)[5].

---

[1] مخاطبة 13 ص 204
[2] موقف بين يديه ص 140
[3] موقف بين يديه ص 140
[4] موقف القوة ص 171
[5] موقف القرب ص 61

وكما هيمن أسلوب التقابل في المواقف والمخاطبات كذلك هيمن أسلوب التوليد، وهو يكشف عن مدى ميل النفري إلى التفصيل والتحليل. وهذا يدل على النظرة الثاقبة إلى الأمور والقدرة على إدراك الفروق بين الأشياء من جهة، والعلاقات الخفية بينها من جهة أخرى. فالنص يتشكل من معنى تتولد منه جملة من المعاني يفضي بعضها إلى بعض كأنها سلسلة من المعاني يعضد بعضها بعضا. فالمعنى الواحد يتسع ثم يتسع حتى لايكاد ينتهي إلى منتهى، وذلكلعلاقة الجزء بالكل والكل بالجزء.والفكرة الواحدة تتحلل إلى أجزاء متناهية في الصغر حتى لاتعرف نهاية.فالنفري يصعد بك من الجزء إلى الكل، وينزل بك من الكل إلى الجزء حتى لتعجب من قدرته الخارقة على كشف الأسرار. والنفري مولع بهذا الأسلوب الذي يكشف عن العلم الواسع باللغة وبالمعاني. ويسهم هذا الأسلوب في تشكيل كثير من النصوص إضافة إلى أسلوب التقابل والتكرار، بل كثيرا ما يتمازج أسلوب التوليد مع التكرار.فقد تكررت ألفاظ : العمل والإخلاص والصبر وجملة (لايُعريه) في قوله : (وقال لي : العلم حرف لايُعريه إلا العمل، والعمل حرف لا يُعريه إلا الإخلاص، والإخلاص حرف لايُعريه إلا الصّبر، والصّبر لا يُعريه إلا التسليم)[1]. كما تكررت جملة (وصف من أوصاف) ثمانية مرات إضافة إلى ألفاظ : الوقار والبهاء والغنى والكبرياء والصمود والعزة الوحدانية في قوله : (وقال لي : الوقفة وصف من أوصافالوقار، والوقار وصف من أوصاف البهاء، والبهاء وصف من أوصاف الغنى، والغنى وصف من أوصاف الكبرياء، والكبرياء وصف من أوصاف الصمود، والصمود وصف من أوصاف العزة، والعزة وصف من أوصاف الوحدانية، والوحدانية وصف من أوصاف الذاتية)[2]. ونجد في **المخاطبة 23** تكرار جمل : صرفه وفرقه وألفه وواصل فيه وقطعه وأبهمه وأعجمه وأشكله ولفظة المعنى وواحد (ياعبد الحرف لغات وتصريف، وتفرقة وتأليف، وموصول ومقطوع، ومبهم ومعجم، وأشكال

---

[1] موقف بين يديه ص 139

[2] موقف التقرير ص 92

وهيئات، والذي أظهر الحرف في لغة هو الذي صرفه، والذي صرفه هو الذي فرّقه، والذي فرّقه هو الذي ألّفه، والذي ألّفه هو الذي واصل فيه، والذي واصل فيه هو الذي قطعه، والذي قطعه هو الذي أبهمه، والذي أبهمه هو الذي أعجمه، والذي أعجمه هو الذي أشكله، والذي أشكله هو الذي هيأه، ذلك المعنى هو معنى واحد، ذلك المعنى هو نور واحد، ذلك الواحد هو الأحد الواحد)[1]. وهذا يعني أن توليد المعنى ربط بين ما سبق ولحق، فكل معنى يمهد للمعنى الذي يليه حتى ينتهي الكلام.

الاستعارة والرمز :

إن التكرار والتقابل والتوليد أشكال تعبيرية تتظافر فيما بينها لتشكل نص النفري. فالتكرار أسلوب بنائي يربط عناصر النص وكذلك التقابل والتوليد. فالتقابل قائم على أساس الجدلية القائمة بين نقيضين، ومن تطورالعلاقة الثنائية ينمو النص، والتوليد هو تشكيل للمعنى من خلال عملية خلق علاقات يفضي بعضها إلى بعض فينمو النص من خلال التطور الدلالي. وقد ظهرت هذه الظواهر الأسلوبية من تقابل وتوليد في لغة رمزية مجازية. وقد طغى على المجاز الاستعارة التي أعطت للنص شعريته إضافة إلى الرمز.فالتعبير في المواقف والمخاطبات قائم على التصوير تشخيصا أو تجسيدا. فهناك استعارات تكشف التفاوت بين العلم والمعرفة والرؤية. مثل (العارف يرى مبلغ علمه والواقف وراء كل مبلغ)[2]. قلب الواقف على يدي، وقلب العارف على يد المعرفة)[3]. (احترق العلم في المعرفة، واحترقت المعرفة في الوقفة)[4]. فقد جعل من العلم شيئا محسوسا يرى، وجعل قلب الواقف على يد الله ليدل على الحفظ والرعاية والتوفيق، وجعل من العلم أيضا مادة قابلة للاحتراق وكذلك المعرفة، لتكون الوقفة منتهى المعرفة. وهناك استعارات تعبر عن حوائل الرؤية مثل : (وقال لي سدّ

[1] مخاطبة 23 ص 219، 220

[2] موقف الوقفة ص 71

[3] موقف الوقفة ص 72

[4] موقف الوقفة ص 71

باب قلبك الذي يدخل منه سواي، لأن قلبك بيتي وقم رقيبا على السّد)[1]. وقوله (لوكان قلب الواقف في السّوى ماوقف، ولو كان السّوى فيه ماثبت)[2] وقوله أيضا (وانظر إلى الذكر كيف يقف وأين يقف، وانظر إلى الأسماء كيف تقف وأين تقف، وانظر إلى قلبك أين يقف فهو من اهل ماوقف فيه)[3]. فقد شخص القلب إذ جعله إنسانا يقف ويثبت، وكذلك فعل مع الذكر والأسماء وهي أمور معنوية، فالإنسان تابع لقلبه ولسانه ومكانه، ومقامه مرهون بمقام قلبه ولسانه. فإذا كان متعلقا بالله كان مسددا، أما إذا كان معلقا بغيره كان قلبه مع الهوى. وهناك استعارات تتناول الثنائيات، مثل ثنائية السيئة والحسنة في قوله (وقال لي إنأنزلتني في حسنتك نزلت في سيئتك)[4]. ومثل قوله (ياعبد اجعل ذنبك تحت رجليك واجعل حسنتك تحت ذنبك)[5]. فالمؤمن عليه أن ينسى حسناته لا ان يعتمد عليها، عليه أن ينسى عمله ويعيد الفضل لصاحبه. يقول النفري (وقال لي أتدري كيف تلقاني وحدك ؟ أن ترى هدايتي لك بفضلي لا أن ترى علمك، وأن ترى عفوي لا أن ترى علمك)[6]. وهناك استعارات تتناول ثنائية الجهل والعلم مثل (إذا جاءك الليل فقف بين يدي، وخذ بيدك الجهل فاصرف به عنّي علم السموات والأرض. ..)[7]. ومثل (ياعبد ألق علمك وجهلك في البحر أتّخذك عبدا واكتبك أمينا)[8]. فقد شخص الليل فجعله إنسانا يأتي ويسير، وجسد العلم والجهل فجعلهما مادة لا تصلح للاستعمال، بل تصلح للالقاء في البحر. وقد سوى بين العلم والجهل في أنهما لا يقودان إلى الله ولكن يحولان دونه. فعلى الإنسان أن يخرج من علمه كما يخرج من جهله

---

[1] مخاطبة 13 ص 205

[2] موقف الوقفة ص 68

[3] مخاطبة 13 ص 204

[4] موقف الصفح الجميل ص 174

[5] مخاطبة 15 ص 208

[6] موقف بين يديه ص 142

[7] موقف الليل ص 152، 153

[8] مخاطبة 16 ص 209

ليقف بين يدي ربه. فالوقفة هي الطريق إلى الله لا العلم، وهي منتهى المعرفة كما أشرنا من قبل. وهناك استعارات تتناول ثنائية البعد والقرب والنطق والصمت. يقول النفري (ياعبد أنا أقرب من الحرف وإن نطق، وأنا أبعد من الحرف وإن صمت)[1]. وقد تكرر التحذير من الركون إلى الحروف لزيغها. يقول النفري (ياعبد الحروف كلها مرضى إلا الألف، أما ترى كل حرف مائل ؟)[2]. (ياعبد لاتدخل إلى الحرف إلا ونظري في قلبك. .)[3]. فالحرف أقرب من الحرف إلى الحرف نفسه، يعلم سره ويودع فيه ما يشاء فيظل به أو يهدي به. فإذا تعلق المرء بالحرف ضل وإذا تعلق بخالق الحرف اهتدى إلى سواء السبيل. فالحرف لايهدي بذاته ولكن بمشيئة الله. وقد رأينا أن القرب من الله أو البعد عنه يكون بالطاعة أو المعصية، فلا مسافة بين الله وعبده أو بين الله وخلقه. .

وتتجاوز الاستعارة الجمل إلى الفقرة والنص أحيانا حتى تكون الصورة عنصرا بنائيا لدلالة النص. يقول النفري : (أوقفني في الموت فرأيت الأعمال كلها سيئات، ورأيت الخوف يتحكم في الرجاء، ورأيت الغنى قد صار نارا ولحق بالنار، ورأيت الفقر خصما يحتج، رأيت كل شيء لايقدر على شيء، ورأيت الملك غرورا، .. وناديت ياعلم فلم يجبني، وناديت يا معرفة فلم تجبني، ورأيت كل شيء قد أسلمني، ورأيت كل خليقة قد هرب مني، وبقيت وحدي وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفي والخفي الغابر، فمانفعني إلارحمة ربي...)[4]. لقد جسد المعنويات في صورة حسية إذ جعل السيئات ترى، وكذلك الخوف والرجاء والغنى الفقر. وشخص العلم والمعرفة فإذا هما شخصان يناديهما فلا يجيبانه. فالإنسان لا ينقذه عمله ولكن ينجيه حسن الظن بالله والتوكل عليه.

ويستعمل النفري الرمز بكثرة في مواقفه ومخاطباته ومن أمثلة ذلك رمز السّد ويعني به الخلقية ورمزا الثوب والظلمة في (موقف من أنت ومن أنا). وهو

---

[1] مخاطبة 17 ص 17

[2] مخاطبة 52 ص 244

[3] مخاطبة 53 ص 245

[4] موقف الموت ص 89

موقف قد ورد في شرح عفيف التلمساني تحت اسم (موقف الحقيقة). ويشرح هذا الأخير رمز الثوب بالوجود، وأما ميل الثوب فيعني به العدول إلى الأنانية، وأما الظلمة فتعني العدم[1]. ونجد إلى جانب ذلك رمز البحر الذي يتكرر عنده في (موقف البحر) و(موقف بحر) و(موقف حقه). ويختلف رمز البحر من موقف إلى آخر، فهو يعني مرة فتنة الدنيا، ومرة التيه والضياع، ومرة يعني الكونية. يقول في (موقف حقه) : (أوقفني في حقه وقال لي : لو جعلته بحرا تعلقت بالمركب، فإن ذهبت عنه بإذهابي فبالسير، فإن علوت عن السير فبالساحلين، فإن طرحت السّاحلين فبالتّسمية حق وبحر، وكل تسميتين تدعوان، والسمع يتيه في لغتين فلا على حقي حصلت ولا على البحر سرت، فرأيت الشعاشع ظلمات، والمياه حجرا صلدا)[2]. فالبحر رمز، وكذلك المراكب والساحلين والشعاشع والظلمات والمياه. يقول التلمساني في شرح ذلك : (إن حقه هو التعلق به دون كل مابدا وما لم يبد، فإن تعلق السالك بغير الله تعالى ولو بأقل الاعتبارات لم يقبل منه. وقد شبه حقه بالبحر ليعلمنا أنه لا يجوز التعلق إلا بحقه بلا واسطة فقال (لو جعلته بحرا) تركت أيها الإنسان البحر وتعلقت بالمركب، وماذاك إلا لميل في نفسك إلى الأغيار، ولو تعلقت بالبحر لكان الأجود ولو قررنا أنا أذهبناك عن التعلق بالمركب الذي هو أظهر أسباب البحر لتعلقت بالسّير واعتقدت أن السّير يوصلك إلي، ثم لو قررنا علوّك أيّها الإنسان عن التّعلق بالسّير بوصفه سببا للوصول لتعلقت بالساحلين، وهما مبدأ السير ومنتهاه، فيكون حاصرا بين حاصرين، وقاصد الله لايجب أن يكون محصورا، ثم لو قررنا طرحك السّاحلين واعتبارك أنهما مبدأ ومنتهى فلابد أن تتعلق بالأسماء، والتّسمية لابد أن تكون بلغة، فاسم البحر واسم حقه مختلفان، والمقصود منهما حقه، فيتيه السّمع بين لغتين : اسم حقه واسم البحر فلا يحصل حقه ولا السير على البحر وقال الواقف رأيت الشعاشع ظلمة والمياه حجرا صلدا، أي أنه رأى الأشعة التي توهم إلى الإرشاد هي مظلمة والبحر الذي يوهم السير عليه حجرا صلدا لا يمكن السير عليه وكأنه أراد أن يقول : لم أجد في شيء إرشادا إلى الله غيره تعالى)[3].

---

[1] عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري ص 284

[2] موقف حقه ص 121

[3] التلمساني : شرح مواقف النفري ص 272

إن العناصـر المكونـة للرؤيـة الصـوفية عنـد النفـري متعـددة، ولكـن المهيمن منها في تشكيل تجربته هـو الحوارية بمكوناتها اللغوية : التكرار والتقابل والتوليد والاستعارة والرمـز. مـن خـلال تظافر هـذه العناصـر تتنامى نصوص **المواقف والمخاطبات** من خلال توسيع معنى محوري على شكل دائري أحيانا أو تحليل عمودي لمعنى مركزي يتجزأإلى عناصره الصغرى أو بشكل تصاعدي إذ يتم بناء الفكرة من جزء صغير يكبر تدريجيا لتصل إلى ذروتها. وأحيانا قد يتعذر البناء فيأتي على شكل تراكمي يفتقر إلى النمو العفوي على الرغم من الاطار الخارجي المتمثل في الحوارية (قال لي) أو (يا عبد). على أن النص في **المواقف** أو **المخاطبات** يتوفر على انسجام من خلال الفكرة المحورية والقاموس اللغوي المتكرر. فالنصوص تدور على محور واحد له مداخل وأوجه مختلفة تتجلى في كل موقف أو مخاطبة. وعلى هذا الأساس فإن تقديم موقف على آخر أو تأخيره، أو تقديم مخاطبة على أخرى أو تأخيرها لايؤثر في بناء النص. فالكتاب يقوم على أوجه أو مداخل لعلاقة العبد بالله، ومن ثم يكمل كل نص غيره. فمعاني الكتاب لا تكاد تخرج عن الحرف والعلم والمعرفة والإدراك والسّوى، ومعظم المعاني تدعو العبد إلى خروجه من عمله وعلمه والتوكل الحق على مولاه. وهذه المعاني في النص الواحد أو في نصوص الكتاب هي التي تحقق هذا الانسجام. وهي معاني لاتخرج عن معاني القرآن الكريم وكأن **المواقف والمخاطبات** هي تأويل أو تفسير لآيات القرآن الكريم. ولعل التناص القرآني يؤكد هذا المذهب وإن كنا قد لاحظنا نصا واحدا قد خرج فيه عن القرآن ليقع تحت تأثير الإنجيل وهو بعنوان (مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت) تتكرر فيها عبارة (كذلك يقول الرب). (كذلك يقول الربّ إنّي طالع على الأفنية، أتبسم ويجتمعون إلي، ويستنصرني الضعيف، ويتوكلون كلهم علي واخرج نوري يمشي بينهم يسلمون عليه، ويسلم عليهم...)[1].

النص والتأويل :

إن ما يميز نص النفري هو لغته العالية بكثافتها وتركيزها ورمزيتها مما أضفى عليها الغموض. فالغموض هو السمة الغالبة على لغة النفري، حتى ليبدو كما لوأن النفري ألف مواقفه ومخاطباته لنفسه كما يعبر خالد

---

[1] مخاطبة وبشارة وايذان الوقت ص 252

بلقاسم[1]. ومن هنا فالنص يمتنع عن الفهم، وينفتح على قراءات مختلفة وتأويلات شتى.فهو منفتح على الممكن وعلى المحتمل، خصب بدلالاته، لايمكن الإمساك بمعانيه وأبعاده. إنه سريع التحول والتبدد والانفلات يتجلى ويختفي. وهذه صفة المجاز، فهو تجاوز لكل مألوف لأنه ابتكاروتجديد، ومن ثم فهو يتجدد مع كل قراءة. والمجاز يقتضي (حركية القراءة التي تواكب حركيته بحيث تكون القراءة جديدة دائما... وفي هذا المستوى يمكن القول إن النص هو تأويله)[2] على حد تعبير أدونيس.

وقد ساعد هذا الانفتاح في النص على تعدد التأويلات قديما وحديثا، وكان ابن عربي أول من اهتم بنصوص النفري وحاول أن يحدد الوقفة عند النفري بقوله إنها مرحلة بينية برزخية ينطلق فيها الصوفي من مقام في اتجاه مقام آخر، ومن ثم فالوقفة عنده لا تعنى الوقوف والثبات بل العبور من منزلة إلى أخرى. وهو يرى أن الانتقال هنا لايعني الترك بقدرما يعني المعية أي أن الصوفي يصاحب مقامه الأول وهو يرحل نحو مقامه الثاني. على أن عملية الانتقال هنا تتضمن الترك ذلك أن الصوفي يحتفظ بما خبره في المقام الأول وهو ينتقل إلى المقام الثاني[3]. كما تعرض ابن عربي إلى مسالة تناسب المواقف عند النفري إلا الانتقال إلى (موقف وراء المواقف). وقد أشار عفيف الدين التلمساني إلى وجود خلل في ترتيب المواقف يعود إلى حفيد النفري.يقول في (موقفلا تطرف) : (إن الذي ألف هذه المواقف هو ولد الشيخ رحمه الله، وليس الشيخ نفسه، إذ كان الشيخ لم يؤلف كتابا، إنما كان يكتب هذه التنزلات في جزازات أوراق نقلت بعده، فإنه موله لا يقيم بأرض...)[4]. على أن ابن عربي لم يقف عند اهتمامه بنصوص النفري ومحاكاتها، ولكن قام بتأويل قول النفري من (موقف اسمع عهد ولايتك) (ياعبدي الليل لي، لا للقرآن يتلى، الليل لي لا للمحمدة والثناء). على أنه اكتفى في تأويلها بالتمييز بين تلاوتين للقرآن. تلاوة

---

[1] خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ ص 8

[2] أدونيس : الصوفية والسريالية - دار الساقي، بيروت ط3 - 2006 ص 144، 145

[3] خالد بلقاسم الصوفية والفراغ ص 29

[4] التلمساني شرح مواقف النفري ص 259

حاجبة وأخرى كاشفة، الأولى تحجب منجزها عن الله لأن صاحبها انشغل بمعاني القرآن عن الله الذي جعل الليل له، أي الأنس به ومناجاته.أما التلاوة الثانية فهي تلاوة العارف الذي يلتذ بتلاوة القرآن دون التفات إلى معانيه، فهو يتلو كتاب الله عليه بلسانه معطلا فكره وتأمله[1]. على حين يذهب العفيف التلمساني في تأويل مقولة النفري إلى أن الأولياء يليق بهم استجلاء الجمال والجلال والكمال في الليل، أما الأبرار فيليق بهم تلاوة القرآن[2]. وقد كرر النفري هذا المعنى في **المخاطبة 50** فقال : (.. إنما يقوم الليل من قام إلي لا إلى ورد معلوم، ولا إلى جزء مفهوم، هنالك أتلقاه بوجهي. .)[3].

وإذا كان ابن عربي قد حدد مفهوم الوقفة في أنها مرحلة بينية فإن التلمساني يعرفها بقوله : (هي مقام فناء ذات الطالب في ذات المطلوب، وسميت وقفة للوقوف فيها عن الطلب. وهي نهاية السّفر الأول من الأسفار الأربعة وأول هذا السّفر هو فوق التعرف وآخره الوقفة)[4]. ويظهر أن عفيف الدين يأخذ بوحدة الوجود التي أخذ بها ابن عربي. على حين نرى أن النفري لايقول بالفناء المطلق فهناك دائما فاصل بين الخالق والمخلوق وإنما يقول بوحدة الشهود. ففي الرؤية لا يشاهد النفري غير الله أما القول بوحدة الوجود فتعني أن جوهر الأشياء واحد وهو الله وأن الصوفي يرى الله في الأشياء لا وراء الأشياء. وأما النقطة الثانية التي يقول بها التلمساني فهي المجاز وقد وقف في كتابه شرح المواقف للنفري عند الانزياح الدلالي والرموز المختلفة ومنها رمز السد والثوب والظلمة والبحر. وقد رأينا شرحه لرمز البحر في **موقف حقه**. ونقف هنا أمام شرحه لرمز البحر في **موقف البحر**.وهناك توابع من الرموز تتصل به كالمراكب والساحل والموج والحوت. فالبحر هنا رمز للحياة والمراكب رمز للأسباب التي يتوسلها المرء لبلوغ الغاية وكذلك الألواح وإن كانت هذه الأخيرة رمزا للأسباب الضعيفة والركوب رمز للسعي وهكذا.

---

[1] خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ ص 36، 37، 38

[2] التلمساني : شرح مواقف النفري ص 247

[3] مخاطبة 50ص 242

[4] التلمساني : شرح مواقف النفري ص 67

يقول النفري في (موقف البحر) : (أوقفني في البحر فرأيت المراكب تغرق والألواح تسلم، ثم غرقت الألواح)[1]. يقول التلمساني (.. والمراكب هو ما يتخذ طلبا للنجاة، وذلك في عادة السلوك هوالعبادةإنما تصح على ما يقتضيه العلم،فرؤيته إياها تغرق معناه تهلك من يعول عليها)[2]. (ومعنى قوله والألواح تسلم أي راكب الألواح أقرب إلى السلامة، وذلك لأن راكب الألواح في هذا البحر لم يعتمد على الأسباب اعتمادا كليا، لأن الألواح أسباب ضعيفة فكأن راكبها اعتمد على المسبب الحق تعالى لا عليها. .. ومعنى غرقت الألواح أي تلك الأسباب أيضا)[3]. فالله تعالى يريد من العبد أن يعتمد عليه لا على الأسباب، وهذا لا يعني ترك الأسباب أو العبادة وإنما يعني عدم التعلق بها.

وإذا كان التلمساني قد شرح مواقف النفري لأنه يمتلك التجربة الصوفية المؤهلة للتأويل فإن أدونيس لم يحاول الدخول في عالم النفري على الرغم من تماهيه مع رؤاه في نصوصه الشعرية. فهو لايمتلك الآليات التي تساعده على معرفة أسرار النص. ومن ثم بقي في حدود اللغة، لغة المجاز والرمز والتعبير عن المجهول. فقد تعرض إلى النفري في كتابه (الشعرية العربية) من خلال العلاقة بين الشعر والفكر. ومدح هذه الشعرية التي تمزج بين الفكر واللغة في بناء النص عند النفري. أما ماورد عن النفري في كتابه (الصوفية والسريالية) فهو لايتجاوز علاقة الشعر بالفكر. فأدونيس يركز على الفكر والمجاز في نص النفري دون أن يتوغل في خصوصية التجربة الصوفية عنده. فالفكرعند النفري والعلم والمعرفة كلها سوى تحجب العبد عن رؤية الحق. ومن ثم فالنفري يطرح بديلا للفكر هو الخروج عن الفكر للوصول إلى العلم الحق اللّدني الذي يأتي من الله. فالعلم الأرضي يبعدك عن الله لأنه عاجز عن أن يوصلك إلى الله، فلا يهدي إلى الله إلا الله. يقول النفري في موقف بين يديه. (وقال لي :

---

[1] موقف البحر ص 64

[2] التلمساني : شرح مواقف النفري ص 53

[3] المرجع نفسه ص 53

الأفكار في الحرف والخواطر في الأفكار وذكري الخالص من وراء الحرف والأفكار، واسمي من وراء الذكر)[1].

على أن الدارسين للخطاب الصوفي أمثال خالد بلقاسم وآمنة بلعلى وغيرهما ممن تناولوا النفري اقتربوا من تجربته الصوفية من حيث المفاهيم، كالرؤية والوقفة والسوى والفناء والفراغ، ومن حيث طبيعة العلاقة بين الله والسالك. ولقد بينت آمنة بلعلى اختلاف النفري عن سابقيه من المتصوفة على مستوى المصطلحات وعلى مستوى الرؤية. فقد كان المتصوفة قبله يرون أن المعرفة آخر مراحل الطريق وأنها جزاء يلهم فيه المعارف والأخبار دون أن يتحدثوا عن حضرة الله ومخاطبته[2]. ولقد حللت آمنة بلعلىأجزاء من نصوصا النفري على ضوء المناهج الحديثة وبخاصة المنهج الأسلوبي والتداولي. كما استفادت من التأويلات السابقة لنصوص النفري مثل شرح العفيف التلمساني ل (موقف بحر)[3]. وهي تصرح بغموض نصوص النفري مثل تعليقها على نص (موقف حقه) إذ تقول : (يزخر هذا النص بصور شتى حملها التدرجإلى صورة شاملة، لا نكاد نفهم منها شيئا مادام حقه يصبح بحرا ثم ظلاما فخلقا لا يتحرك ولا يتكلم وعرج به إلى حقه فلم ير شيئا. ذلك أن كل شيء في هذا النص قائم على عدم التحديد أو الفراغات التي تحدث عنها إيزر)[4]. وهي هنا لم ترجع إلى شرح عفيف الدين التلمساني كما فعلت مع نص (موقف البحر). ولذلك بقي الغموض لديها قائما. وتنتهي الباحثة إلى أن نص النفري متفجر على مستوى اللغة والرؤيا، ومن هنا تأتي صعوبة التلقي. لقد استطاع أن يفجر مساحة اللسان العربي ويخالف الخطاب السائد (ليصنع أسلوبا تجلت فيه فاعلية الرؤيا والأداء معا. وأسهمت في انفتاح النص حيث تنتهي الوقفة/المخاطبة ولا ينتهي النص، مما يسمح بقراءات لا حصرلها دون أدنى التزام بسنن التلقي

---

[1] موقف بين يديه ص 140

[2] آمنة بلعلى : تحليل الخطاب الصوفي – منشورات الاختلاف، ط1 -2002 ص 133

[3] المرجع نفسه ص 142 143

[4] المرجع نفسه ص 153

التي حددت لقراءة النص آنذاك... وواضح من خلال بعض الإشارات إلى القوة الكامنة في هذه النصوص أنها موجهة لمتلق خاص يستخلص سنن القراءة ومعايير التذوق من النص ذاته. ولا شك أنه يتمثل في الخاصة من أهل التصوف في ذلك الوقت)[1].

على أن خالد بلقاسم وإن كان قد اهتم بتأويل القدماء والمحدثين لنص النفري فإنه لم يحاول أن يؤول بعض نصوص النفري على طريقة عفيفالدين التلمساني مثلا. لقد كان همه هو الإحاطة بماهية الوقفة عند النفري وشروط تحققها وعلاقتها بما قبلها وما بعدها وعلاقتها بالكتابة. ومن ثم فقد تعرض إلى أجزاء من النصوص تكشف ماهية الوقفة والطريق إليها ومحاولة تحليلها ومناقشتها.أما فيما يخص معاني نصوص النفري فإن خالد بلقاسم يقر بعمقها وغموضها. وهذا ما نجده في وقوفه عند قول النفري في (الرؤية الكبرى) (وقال لي مولاي : لي في الأقوال رؤية قولانية، ولي في الأفعال رؤية فعلانية، ولي في العلوم رؤية علمانية، وفي كل شي رؤية قيومية. وكل رؤية تقصر من رآها على ما رآها فيه، فإن رآها في العلم قصرته عليه فلا تجيره منه. ولو أجارته منه لفارقه ونطق عنها لا عنه)[2].فهو يقف من هذا القول عند جملة (وكل رؤية تقصر من رآها على ما رآها فيه) دون أن يحدد لنا الرؤية القولانية والرؤية الفعلانية والرؤية العلمانية وعلاقتها بالستر، وإن كان يرى أن الرؤية الكبرى بدون ستر.على أنه يورد جزءا آخر من النص يفسره وهو قوله (وأنت ترى ذاك وهو لا يراه، لأنك تراني لا في قول، وتراني لا في فعل، وتراني لا في علم، وتراني لا في عمل. فأنت صاحب الرؤية الكبرى ترى الله لا ستر بينك وبينه، إن القول ستر في الرؤية، وإن العلم ستر في الرؤية، وإن العمل ستر في الرؤية)[3]. وهو هنا لا يربط بين القول والعلم والعمل وبين الستر في النص. على أن الذي يرى الله من خلال قوله أو علمه أو عمله لا يرى الله إلا من وراء حجاب. فالقول ستر والعلم ستر والعمل ستر يحول دون رؤية الله. أما

---

[1] المرجع نفسه ص 155

[2] النفري : الأعمال الصوفية ص 299

[3] المصدر نفسه ص 300

صاحب الرؤية الكبرى فيرى الله لأنه لا ينظر إلى قوله أو علمه أو عمله. فالذي يرى فعله لا يرى الله لأن الفعل حجاب وستر. فالرؤية القولانية هي رؤية تقصر صاحبها على قوله فلا يرى الله، والرؤية العلمانية تقصر صاحبها على علمه فلا يرى الله، وكذلك الرؤية الفعلانية تقصر صاحبها على فعله فلا يرى غيره. فالذي يرى الله من خلال علمه أو قوله أو فعله لا يرى الله ولكن يرى ذاته التي تحبسه عن رؤية غيرها. إن تأويل خالد بلقاسم مرتبط بأجزاء من النص وليس بالنص كاملا. ومن ثم يكون تأويله جزئيا. فهو يأخذ من النصوص شواهد على موضوع يناقشه ويريد إثباته ولا تهمه النصوص في ذاتها. فهو يتناول هذا السطر أو ذاك ليفسر هذا المفهوم أو ذاك أما تأويل النصوص فأمر آخر يتطلب منهجا معينا. لقد كان اهتمام خالد بلقاسم منصبا على الكتابة والفراغ، على الوقفة والكتابة. ومن ثم فهو لم يدخل إلى الحالة الصوفية وبقي يدور حول كتابة الحالة وكيفية تجسيدها عن طريق اللغة.

شهاب الدين السهروردي بين التصوف والسياسة

د/ أحمد فوزي الهيب

جامعة الجزائر 2

بدأ التصوف في الإسلام صافيًا معتمدًا على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وما جاء فيهما من تزهيدٍ في الدنيا، وترغيبٍ بالآخرة، وحث على الخير والخُلُق الكريم والحب والإخلاص لله - تعالى - والصفاء، وألح على الجانب الروحي والخلقي والتربوي لدى الإنسان المسلم، بدأ من القرآن والسنة، وانتهى إليهما، واستمر سائرًا في طريقه الصافية، لينتقل إلينا تراثًا خالدًا، يضم مذاهب صوفية متناسقة كاملة التناسق، تحدثنا عن أدق الحركات القلبية، وتضع المذهب الذوقي في الإسلام وتكشف فكرة الضمير، وهي فكرة لم تصل إليها أوروبة إلا متأخرة[1]. وإننا لنجد ما تقدم واضحًا جليًّا عند كثير من المتصوفة مثل الحسن البصري وحبيب العجمي[2].

وإلى جانب التصوف الآنف الذكر نجد تصوفًا آخر تأثر بما استجدَّ لدى المسلمين من مذاهب وطوائف، وبما تأثرت به الحياة العقلية العربية الإسلامية من ثقافات الأمم الذين دخلوا الإسلام ودياناتهم وفلسفاتهم وأفكارهم وعلومهم وعاداتهم تأثيرات مختلفة، فكما حاول فلاسفة الإسلام أن يُدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقيدة المسلمين نرى بعضَ متصوفتهم لجؤوا في تصوفهم إلى فضاء تأثرَ بكل ما عُرِفَ من عقائد وفلسفات لدى الأمم الأخرى، فأخذوا من النصرانية والفيدا الهندي[3]، ومن العقائد الفارسية، واستمدوا من الفيض الأفلوطيني،

---

[1] نشأة الفكر الفلسفي الإسلامية 5 - 268

[2] حبيب بن محمد العجمي، وقيل حبيب بن عيسى بن محمد، بصري من الزهاد عاصر الحسن البصري والحجاج بن يوسف وكان صالحا مستجاب الدعاء. ت 140هـ تقريبًا. (تاريخ دمشق لابن عساكر12- 230)

[3] اسم عام يطلق على الكتب المقدسة القديمة للمعتقدات الهندوسية. تحتوي الفيدا على الأساسيات المذهبية التي تُعنى بالآلهة الهندوسية. وتقدم هذه الكتب كذلك أفكارًا فلسفية عن طبيعة البرهمي، روح الكون العليا وجوهره في المعتقدات الهندوسية. وكلمة فيدا تعني المعرفة. (الموسوعة العربية العالمية 17-655)

وتأثروا بأفلاطون وأرسطو، ثم وجدوا مصدرًا هامًا في المجموعات الهرمسية[1]، وانتهوا إلى عقائد مختلفة، لم يعرفها المسلمون في صدر الإسلام، أهمها وحدة الشهود والحلول ووحدة الوجود، ولا بد من الإشارة إلى دور الأعاجم الذين دخلوا الإسلام حاملين معهم بعض معتقداتهم السابقة من جهة، وإلى دور الدولة الفاطمية من جهة أخرى في ذلك.

واستمرت مذاهب التصوف في التشظي، وتشتت بها السبل بعدما ازدادت الجوانب الفكرية والفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية اتساعًا، واستوعبت ما لدى الأمم الأخرى من فلسفات وعقائد وتصورات ميتافيزيقية، وتأثرت بها، حتى إذا وصلنا إلى القرن السادس الهجري رأينا علمًا من أكبر أعلام التصوف الفلسفي، هو شهاب الدين السهروردي صاحب المذهب الصوفي الإشراقي.

فمن شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي[2] ؟

هو أبو الفتوح يحيى[3] بن حبش بن أميرك[4] الملقب شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي الحكيم[5]، ولد في مدينة سُهْرَوَرد عام خمسين وخمسمائة

---

[1] هَرْمِس اسم يطلق على شخصيتين أسطوريتين، إحداهما رسول الآلهة كما تزعم الأساطير الإغريقية، والأخرى الإله الأسطوري المصري القديم ثوث الذي سماه الإغريق القدماء : هرمس ترسمجستوس أي هرمس المعظم ثلاثًا)، وللأخير أهمية خاصة لارتباطه بتراث من المعرفة الباطنية التي تعود إلى القرن الثالث الميلادي والتي انتجت الكثير من المؤلفات والأفكار عبر قرون عديدة وثقافات مختلفة تجمل أحيانًا تحت اسم ,الهرمسية، وتطورت الهرمسية لدى الرومان القدماء، وامتد تأثيرها إلى الفلسفة الإسلامية حيث تنامت في كتابات الكثير من المفكرين كابن سينا والرازي وغيرهما. وتتضمن الهرمسية رؤية حلولية للعالم وهي متصلة بالغنوصية وبعلوم قديمة كالخيمياء. (الموسوعة العربية العالمية 26-101)

[2] نسبة إلى سُهْرَوَرْد بضم أوله، وسكون ثانيه، وفتح الراء والواو، وسكون الراء، ودال مهملة : بلدة قريبة من زنجان بالجبال، وتقع الآن في إيران جنوب غرب بحر قزوين معجم البلدان3-289) . ومن مراجعه : إعلام النبلاء 4-292 وتاريخ الصفدي مخطوط 1-74 أ وثمرات الأوراق 21 وحي بن يقظان لأحمد أمين : 35 ودائرة المعارف الإسلامية 12-297 وسيرة صلاح الدين 8 وعيون الأنباء 645 والغيث المسجم 2-250 وفي الفلسفة الإسلامية : 59 ومرآة الجنان 3-434 ومعجم الأدباء 19-312 والنجوم الزاهرة 6-114 والوافي بالوفيات و2-318 ووفيات الأعيان 6-268 والوافي بالوفيات 2-236

[3] قيل اسمه أحمد وقيل عمر (وفيات الأعيان6-268).

[4] أميرك بفتح الهمزة وبعدها ميم مكسورة ثم ياء ساكنة ثم راء مفتوحة بعدها كاف : اسم أعجمي معناه أمَير (تصغير أمير)، لأن الأعاجم يلحقون الكاف في آخر الاسم للتصغير. (إعلام النبلاء4-283)

[5] وفيات الأعيان 6-268

للهجرة، وقضى فيها أيام عمره الأولى، يتلقى من علمائها ما عندهم من ثقافات دينية إسلامية وغير إسلامية عقلية بحثية وصوفية ذوقية[1]، بيد أن سهرورد لم تروِ ظمأه الشديد إلى العلم والمعرفة، فيمَّمَ وجهه شطر مراغة[2]، فقرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي[3] إلى أن برع فيهما[4]، ثم سافر إلى أصفهان حيث قرأ فيها كتاب البصائر النُّصيرية لابن سهلان الساوي[5]، وتركها إلى مدينة خربوط في ديار بكر، فأكرمه أميرها عماد الدين قره أرسلان وقدّره، فأهداه السهروردي كتاب الألواح العمادية في العلوم الحكمية ومصطلحاتها[6] ولكن المقام لم يطل به فيها، فرحل عنها في الآفاق، فصحب الصوفية وأفاد منهم، وحصَّل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر، ثم اشتغل بنفسه حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء[7]، على أن حياة التجوال التي كان يحياها قد انتهت بقدومه إلى حلب عام تسعة وسبعين وخمسمائة، فنزل في المدرسة الحلاوية الواقعة مقابل الباب الغربي للجامع الأموي الكبير،والتي لما تزل قائمة[8].

لم يعرف علماءُ حلب في بداية الأمر السهرورديَّ، فلما ناقشهم تميّز وظهر فضله، فأخرج له شيخ المدرسة الشريف رئيس الحنفية افتخار الدين[9] ثوبًا وبقيارًا وأرسلهما مع ولده، فسكت السهروردي ساعة، ثم

---

[1] دائرة المعارف 12-301

[2] بلدة مشهورة عظيمة أعظم وأشهر بلاد أذربيجان (معجم البلدان5-93)

[3] أصول الفلسفة الإشراقية 12

[4] وفيات الأعيان 6-269

[5] دائرة المعارف 12-302

[6] كتاب السهروردي 19

[7] دائرة المعارف 12-302

[8] معجم الأدباء 19-315

[9] عبد الْمطلب بن الْفضل بن عبد الْمطلب بن الْحُسَيْن بن أَحْمد بن الْحُسَيْن بن مُحَمَّد بن الْحُسَيْن بن عبد الرَّحْمَن بن عبد الْملك بن صَالح بن عَليّ بن عبد الله بن عَبَّاس الْحلَبِي الإِمَام افتخار الدّين إِمَام أَصْحَاب أبي حنيفَة فى وقته بحلب وفقيهها. قَالَ ابْن العديم : ذكر أن مولده ببلخ سنة تسع وَثَلَاثِينَ وَخمس مائة سمع وَحدث سَمِعت عَلَيْهِ الْكثير وصنف شرح الْجَامِع الْكَبِير ودرس وناظر وَكَانَ رَئِيسا صَحِيح السماع عالي الْإِسْنَاد مَات سنة سِتّ عشرَة وست مائة وولي ابنه الْفضل التدريس مَكَانَهُ بالحلاوية والمقدمية. (الجواهر المضية في طبقات الحنفية 1-330)

أخرج فصًا كبيرًا من البلخش، وهو حجر كريم ثمين، ما ملك أحد مثله، وطلب منه أن يسأل عن ثمنه، ولا يبيعه إلا بعد أن يعلمه، فبلغ ثمنه خمسة وعشرين ألف درهم، وزاده الملك الظاهر إلى ثلاثين ألفًا، فأعلم ولدُ افتخار الدين السهرورديَّ، فصعب ذلك عليه، فأخذ الفصَّ وضربه بحجر حتى فتته، ثم قال له: يا ولدي، خذ هذه الثياب، ورُحْ إلى والدك، وقبِّلْ يده عني وقل له: لو أردنا الملبوس ما غُلبنا عليه[1].

ولقد دفع رئيسَ الحنفية الشيخ افتخار الدين إلى إرسال الثياب الآنفة الذكر إلى السهروردي أنه كان رثَّ البزَّة، لا يلتفت إلى ما يلبسه، وليس له احتفال بأمور الدنيا، ويؤكد هذا ما نقله سديد الدين محمود بن عمر، وهو قوله: كنت أنا وإياه - أي السهروردي - نتمشى في جامع ميافارقين[2]، وهو لابس جبة قصيرة زرقاء، وعلى رأسه فوطة مفتولة، وفي رجليه زربول[3] ورآني صديق لي، فأتى إلى جانبي، وقال : ما جئت تماشي إلا هذا الخربنده[4]. فقلت له : اسكت، هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي. فتعاظم قولي، وتعجب ومضى[5].

وبعد ذلك سأل الملك الظاهر عن الفص، فأخبره افتخار الدين أنه لشخص فقير نازل عنده، فعرف الظاهر أنه شهاب الدين السهروردي، فقام إليه واجتمع به، وأخذه معه إلى قلعة حلب، وصار له شأن عظيم بعدما بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب فأعجزهم[6].

وقد أحصى مؤرخو سيرة السهروردي من مصنفاته ما يربو على الأربعين مصنفًا في الفلسفة الإشراقية والحكمة، من المنظوم والمنثور، ومن أهم هذه المصنفات حكمة الإشراق، ويتكون من قسمين في المنطق

---

[1] إعلام النبلاء 4-296

[2] أشهر مدينة بديار بكر. (معجم البلدان5-23)

[3] نوع حقير من الأحذية ويسمى حذاء الأرقاء. (تكملة المعاجم العربية5-299)

[4] كلمة فارسية تعني المكار الذي يؤجر الدواب للمسافرين. (المصدر السابق 4-42)، وتعني هنا : الإنسان الذي لا قيمة له.

[5] عيون الأنباء 1-644

[6] إعلام النبلاء 4-296

والإلهيات، والهياكل النورية، وفيه تظهر جوانب فلسفته الإشراقية، وترجمه هو بنفسه إلى الفارسية، ورسالة رمزية تأثر فيها السهروردي بقصة حي بن يقظان لابن طفيل، وقد ترجم رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية، وله رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وله كتاب في السيمياء[1]، وله أيضًا شرح الإشارات لابن سينا، وكشف الغطاء لإخوان الصفاء، وله طائفة من المنظومات ذكرها ياقوت الحموي في معجم الأدباء[2].

أدرك السهروردي كما أدرك غيره من المتصوفة سلطان الشعر على الوجدان وقدرته على حمل الرموز الكثيرة الموحية بفضاءات من المعاني المتعددة التي من الممكن أن تتعدد تفسيراتها، ويختبئ وراءها قائلها حسب مقتضى حال سامعيه، فتوسلوا به ليعبروا عن مواجيدهم ومعتقداتهم، وكما تعددت المذاهب الصوفية وتطورت تعددت واختلفت معاني الشعر الصوفي وتياراته، فظهر شعر الحب الإلهي عند رابعة العدوية[3] وذي النون المصري[4] وغيرهما[5]، كما ظهر شعر الحب النبوي وشعر الخمر الإلهية عند البوصيري وابن الفارض وغيرهما.

وبصورة عامة لم يكن هذا الشعر إلا تطويرًا لشعر الحب العذري الذي دار في أكثر صوره وجُلِّ معانيه على نعت المرأة والحديث عنها من

---

[1] علم السيمياء : قد يطلق هذا الاسم على : ما هو غير الحقيقي من السحر، وهو المشهور. وحاصله : إحداث مثالات خيالية في الجو، لا وجود لها في الحس. وقد يطلق على : إيجاد صورها في الحس، فحينئذ يظهر بعض الصور في جوهر الهواء، فتزول سريعة، لسرعة تغير جوهر الهواء، ولا مجال لحفظ ما يقبل من الصورة في زمان طويل لرطوبته، فيكون سريع القبول، وسريع الزوال. وأما كيفية إحداث تلك الصور وعللها، فأمر خفي لا اطلاع عليه إلا لأهله. وحاصله : أن يركب الساحر أشياء من الخواص، أو الأدهان، والمائعات، أو كلمات خاصة توجب بعض تخيلات خاصة، كإدراك الحس ببعض المأكول والمشروب، وأمثاله. وفي هذا الباب حكايات كثيرة عن ابن سينا والسهروردي المقتول. (كشف الظنون 2-1021)

[2] الموسوعة العربية العالمية 13- 165، وينظر معجم الأدباء 6-2807 وما بعدها.

[3] رابعة بنت إسماعيل 000- 135هـ) كانت مولاة ثم صارت من أعيان عصرها وأخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة وتوفيت بظاهر القدس. (وفيات الأعيان 2-48).

[4] ثوبان بن إبراهيم000- 245 هـ) أوحد زمانه علماً وورعاً وأدباً روى موطأ الإمام مالك ووعظ الخليفة المتوكل فبكى وأكرمه ثم توفي في مصر. (المصدر نفسه 1-280).

[5] الأدب الصوفي في مصر 193

حيث صفاتها وخصالها الخُلقية من جهة، وفي ذكر ما يكون بينها وبين عشاقها من وصل وهجر، أو بعد وقرب، أو نيل وحرمان، من جهة أخرى[1] وتطويرًا لشعر الخمرة بعدما نقوه من كل ما يشوبه من شوائب.

ثم ازداد هذا الشعر الصوفي تطورًا بعدما تفاعل التصوف مع النظريات الفلسفية والآراء الدينية الأخرى غير الإسلامية ذات الصبغة الفكرية والتيارات العقدية، فبعدت أغراضه ودقت معانيه وتميز بألفاظ وتعبيرات واصطلاحات وغموض وإشارات ورموز، وذلك لأن أصحابه لم يجدوا طريقًا أخرى ممكنة تكشف عن معانيهم بعمق ويترجمون به رياضتهم الصوفية[2].

وفضلًا عن ذلك إنهم استحبوه لتكون معانيهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم من أن تشيع في غير أهلها، لأنها معان - كما يرون - أودعها الله قلوبهم دون غيرهم من البشر[3].

نقول : أدرك السهروردي ذلك، فتوسّل بالشعر - فضلًا عن كتبه - ليعبر به عن نظرية الإشراق أو فلسفته الإشراقية التي تقوم على أن الله - تعالى - نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى، هي عماد العالم الروحي، والعقول المفارقة ليست إلا واحدات من هذه الأنوار، تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها. فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية[4] مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية، تجمع بين الاتصال

---

[1] المصدر نفسه 221

[2] الصوفية في الإسلام 101

[3] الرسالة القشيرية 31

[4] نسبة إلى الفارابي، وهو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (نسبة إلى فاراب على نهر جيحون التي ولد فيها) التركي الحكيم المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ويعرف بالمعلم الثاني، تتلمذ ابنُ سينا على كتبه، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام. واتصل بسيف الدولة الحمداني في حلب، وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. وتوفي بدمشق سنة 339هـ. (وفيات الأعيان 5-153)

والاتحاد معًا، وهي بِدْعٌ بين الأذواق الصوفية والأنظار الفلسفية جمعت العمق والطرافة والجدة[1]. ولعل قصيدته الحائية خير دليل على ذلك، وهي :

أبداً تحنُّ إليكمُ الأرواحُ ووصالُكمْ ريحانُها والراحُ
وقلوبُ أهلِ ودادكم تشتاقكمْ وإلى لذيذِ لقائكمْ ترتاحُ
وا رحمةً للعاشقينَ تكلَّفوا سترَ المحبةِ والهوى فضَّاحُ
بالسرِّ إنْ باحوا تباح دماؤهمْ وكذا دماءُ البائحينَ تُبَاحُ
وإذا همُ كتموا تحدّثَ عنهمُ عندَ الوشاةِ المدمعُ السفّاحُ
وبدتْ شواهدُ للسقام عليهمُ فيها لمشكلِ أمرهم إيضاحُ
خفضُ الجناح لكمْ وليسَ عليهمُ للصبِّ في خفض الجناح جُنَاحُ
فإلى لقاكمْ نفسُهُ مرتاحةٌ وإلى رضاكمُ طرفُهُ طمّاحُ
عودوا بنور الوصل من غسق الجفا فالهجرُ ليلٌ والوصالُ صباحُ
صافاهمُ فَصَفَوا لهُ فقلوبُهمْ في نورها المشكاةُ والمصباحُ
فتمتعوا والوقتُ طابَ بقربكم راقَ الشرابُ ورقَّتِ الأقداحُ
مترنِّحاً وهو الغزالُ الشاردُ وبخدِّهِ الصهباءُ والتفّاحٌ
وبثغرِهِ الشهدُ الشهيُّ وقد بدا في أحسنِ الياقوتِ منه أقاحُ[2]
يا صاح ليس على المحبِّ ملامة إنْ لاحَ في أفقِ الوصال صباحُ
لا ذنبَ للعشاق إنْ غلبَ الهوى كتمانَهمْ، فنما الغرامُ، فباحوا
سمحوا بأنفسهمْ وما بخلُوا بها لمّا دَرَوا أنَّ السماحَ رَبَاحُ
ودعاهمُ داعي الحقائقِ دعوةً فَغَدَوا بها مستأنسينَ وراحوا
ركبوا على سَنَنِ الوفا فدموعُهمْ بَحْرٌ وشدةُ شوقهم ملاّحُ
واللهِ ما طلبوا الوقوفَ ببابهِ حتى دُعوا وأتاهمُ المفتاحُ
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم أَبَداً فكلُّ زمانهمْ أفراحُ
حضروا وقد غابت شواهدُ ذاتهم فتهتكوا لمّا رأوْهُ وصاحوا
أفناهمُ عنهمْ وقدْ كشفتْ لهم حجبُ البقا فتلاشتِ الأرواحُ
فتشبهوا إنْ لم تكونوا مثلَهم إنَّ التشبّهَ بالكرام فَلاحُ
قُم يا نديمُ إلى المدام فهاتها في كاسها قدْ دارتِ الأقداحُ
مِنْ كَرْم إكرام بدنِّ ديانةٍ لا خمرةٍ قد داسَها الفلاّحُ[1]

[1] في الفلسفة الإسلامية 59 وهياكل النور 46 ودائرة المعارف الإسلامية 12-311
[2] تفرد بذكر هذا البيت والذي بعده إعلام النبلاء 4-299

إنهـا أكثـر قصـائد السـهروردي شـيوعًا، ترسـم وجـده وتصـور هواجس نفسه، وتعبر عن حبه الإلهي وهـو في حالـة وصل وفنـاء وغيـاب، فيها حنين العاشق وشوقه وتدلهه وتأرجح حبه بين وصل وهجر، إنه يريد أن يكـتم حبـه ووجـده، ولـكنـه لا يسـتطيع فـالهوى فضـاح، وصـار بـين نارين: بين بوح حبه فيهدر دمه، وبين كتمانه ولا يستطيعه، فدموعه ونحوله وسقامه تنمُّ عن هذا الحب. إذن فلا بد من أن يذل نفسه ويتحمل مهانتها في سبيل البوح بحبه والحظوة بلقاء الحبيب ورضاه، إنه يرجو اللقاء بأي ثمن، ولا يتراجع حتى يبلغه، وأي لقاء هذا، إنه الوصول إلى الحبيب والفناء فيه، ولا بد لذلك من أن يسفح الدمع فيكون بحرًا لجيًّا، ويجعل من شوقه ملّاحًا يمتطي أمواجه العاتية لينقله إلى عوالم اللقاء والكشف فالفناء والتلاشي والتماهي، ويتملكه الطرب ويضجُّ بين أضلاعه من شدة ما يلقاه من ظمأ روحي لا يعرف الارتواء، وإنما يعرف الارتماء في ذات المحبوب ليفنى ويتماهى فيها .

وأما هذا الظمأ الشديد، فلا بد له من خمرة علوية لترويه، وهذه الخمرة أيضًا لا بد لها من نديم يليق بها يقدمها ويسقيها، فيدعو هذا النديم ليبل بخمرته ظمأه بعد هذه الرحلة الطويلة وما رأى فيها من عذابات الحرمان والشوق، ويلبي النديم تضرعه بخمرته، ولكن أية خمرة هذه!!، إنها خمرة إلهية سامية، لم يمسسها بشر، ولم يعرفها إلا خاصة الخاصة. إنها تذكرنا بخمرة ابن الفارض :

صفاءٌ ولا ماءٌ ولطفٌ ولا هَـــوا   ونورٌ ولا نارٌ وروحٌ ولا جِـــسـمُ[2]

إنها خمرة عُلْوية سامية، بيد أن الحب عند السهروردي أسمى وأعظم إسكارًا منها، فقد شربه مع الخمرة، فوجده أشد إسكارًا منها وأطيب، وأين هي منه، فمن ذاقه استغنى به عنها، فوصل به إلى العالم العلوي وقدس الأقداس، فأقسم به :

---

[1] وفيات الأعيان 2-272. وقد أعطينا بعض أبياتها إلى فرقة حلب للإنشاد سنة 2006 عندما كانت حلب عاصمة للقافة الإسلامية فأنشدتها.

[2] ديوان ابن الفارض 142.

شربتُ الهوى والخمرَ صِرفاً كليهما فكان الهوى عندي أشدَّهُما سُكْرا
أما والهوى لو ذُقْتَ طعماً منَ الهوى ما كنتُ من بعدِ الهوى تشربُ الخمرا[1]

كان السهروردي إشراقي النزعة في تصوفه، وقد تجلت هذه النزعة الإشراقية في كتابه حكمة الإشراق، إذ إنه جمع فيه بين المنطق والتصوف. وكان منطقه أقرب إلى منهج أرسطو في المنطق، وتصوفه أقرب إلى فلسفة أفلاطون الإشراقية في بعض جوانبها. كما اتصلت فلسفته أيضًا بهرمس وأنبادوقليس وفيثاغورث من فلاسفة اليونان الذين كانوا قبل سقراط، كما تأثر أيضًا بالمذهب الزرادشتي الفارسي في النور والظلمة، فقابل في فلسفته بين النور والظلمة، ورمز إلى الروحاني بالنوراني، وإلى المادي بالظلماني، وإلى الله بنور الأنوار. ويمكن تلخيص فلسفة السهروردي بأنها مزيج من الأذواق الصوفية والأنظار الفلسفية.

وأما النفس عند السهروردي، فإنها تكابد ما تكابده من غربة شديدة محرقة، لأنها منذ ولادتها غادرت النفس الكلية منزلها الأول الذي هبطت منه، فبقيت تواقة إليه أشد التوق ، ولقد صدق أبو تمام في قوله :

نقِّلْ فؤادَكَ حيثُ شئتَ منَ الهوى ما الحبُّ إلّا للحبيبِ الأوّلِ
كمْ منزلٍ في الأرضِ يألفُهُ الفتى وحنينُهُ أبدًا لأوّلِ منزلِ[2]

ولكن دون العودة إلى المنزل الأول خرط القتاد، إنها تلتفت نحوه مشتاقة، تسائله ولهى تواقة إلى جواب رفيق يحمل تحت أجنحته ظلالًا من أمل، وليس إلى ذلك من سبيل، فلا تسمع إلا الصدى يجيبها أن لا لقاء، فكأن ما كان بينهما ليس سوى برق تألق لمحة في ظلمة ثم انطوى، فكأنه لم يكن :

خَلَعَتْ هياكلَها بجرعاءِ الحِمَى وَصَبَتْ لمغناها القديمِ تَشَوُّقا
وتلفّتَتْ نحوَ الديارِ فشاقها رَبْعٌ عَفَتْ أطلالُهُ فتمزَّقا
وقفتْ تسائله فردَّ جوابَها رَجْعُ الصدى أَنْ لا سبيلَ إلى اللقا
فكأنّما برقٌ تألّقَ بالحِمى ثمّ انطوى فكأنّهُ ما أَبرقَا[3]

---

[1] تاريخ الصفدي (مخطوط) 4-74 أ
[2] شرح ديوان أبي تمام للتبريزي 2-290
[3] وفيات الأعيان 5-314

إن هـذه الأبيـات جـزء مـن قصـيدة طويلـة مفقـودة حـاكى فيهـا السـهروردي ابـنَ سـينا في قصـيدته العينيـة، الـتي يتحـدث فيهـا عـن خلـود النفس وبقائها بعد فَنَاء الجسد، ومنها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقـاء ذات تعـزُّزٍ وتمـنُّـع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهـي التي سفرت ولم تتبرقـع
وصلت على كُرْه إليك وربما كرهـت فراقك وهْي ذات تفجُّع

إلى أن يقول :

سجعتْ وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرت ماليس يُدرَكُ بالعيونِ الهُجَّع
وغدتْ مفـارقةً لـكلٍّ مُـخلَّفٍ عنها حليفِ التُّرْبِ غيرِ مُشيَّع[1]

والقصيدة طويلة، تكشف أن أصل النفس عند الشيخ الرئيس ابن سينا عُلْويٌّ، إذ إنها قد فاضت عن العقل الفعال، وهي روحية لا تمسكها الحواس، وعلاقة الجسد بها عَرَضيَّة، كأن يحط طائر على غصن ثم يغادره[2]، وأنها تهبط من كليتها إلى الجسد عند حدوثه، وهو مملكتها وآلتها وسجنها المظلم الذي لا تفارقه إلا بعد الموت، حيث تحاسَب، فتسعد أو تشقى، وتحصل سعادتها السرمدية بعودتها إلى الكلِّ الذي انبثقت منه إذا كانت عارفة ماهيَّتَها، كما يكون شقاؤها ببعدها عن كليتها الآنفة الذكر[3].

وآراء ابن سينا في النفس لا تخرج عن مقالة أفلاطون في العالم غير المحسوس الذي هبطت منه النفس، وهو عالم المُثُل، والذي يعني أن كل شيء في الأرض له مثاله في السماء.

إن قصيدة ابن سينا هذه أشهر قصائده، وقد أودعها من المعاني البعيدة الغور ما لا يزال بعض الناس حتى اليوم يتأملونها ويتساءلون: أموجودة هذه النفس أم غير موجودة ؟ ولم هبطت إلى هذا البدن ؟ وما مصيرها بعد الموت ؟ لقد هبطت الورقاء "النفس"، وهي متمنعة محجوبة

---

[1] معجم الأدباء3-1076

[2] الموسوعة العربية العالمية 17-473 .

[3] عيون الأنباء 446 وفلاسفة من الشرق والغرب 86

كارهة جوار البدن الذي يشبه الخراب البلقع، ثم اتصلت به واعتادته لتسمع بما لم تسمع، وتطّلع على الأمور الجزئية، وتضيء بإشراقها حياة الإنسان، لأنها سر وجوده، حتى إذا فارقته انطفأت شعلة الحياة. فابن سينا إذن يرى أن النفس الإنسانية منفصلة عن الجسد، وعلى الإنسان أن يهذبها ويغنيها بالحكمة لترقى[1]. ومثلما هبطت عنده بذات الأجرع خلعت عند السهروردي هياكلها بجرعاء الحمى، وهي عندهما معًا مشوقة، ما تفتأ تذكر الحمى على الرغم من أنها ألفت الجسد، قال ابن سينا :

تَبْكي إذا ذَكَرَتْ ديارًا بالحِمى ... بمدامع تَهْمي ولَمّــــــا تَقَطَّعِ
وتظلُّ ساجعةً على الدمــَنِ التي ... دَرَسَتْ بتكرارِ الريــاحِ الأربــعِ[2]

وهي عند الرجلين أيضًا برق تألق لحظة ثم انطوى، قال السهروردي :

فكأنّما برقٌ تألّـــــقَ بالحِمى ... ثمّ انطـــوى فكـــأنّهُ ما أَبرقَا

وهذا شبيه بما قال ابن سينا من قبل :

فكأنَّها بَرْقٌ تألّـــــقَ بالحِمى ... ثمَّ انطـــوى فكـــأنّهُ لَمْ يلمَعِ[3]

وليتَ أن قصيدةَ السُهْرُوَرْدي وصلتنا كاملة لكان من الممكن أن تقارن مع عينية ابن سينا مقارنة دقيقة، وأن يبدو ما بينهما من دقائق التوافق والاختلاف.

كما تظهر أيضًا نظرية الحلول في شعر السهروردي إذ يقول :

عُنْصُـــرُ الأرواحِ فينـــا واحـــدٌ ... وكـــذا الأجســامُ جِسْـمٌ عَمَّنـا
ما أرى نفسيَ إلا أنتـــــــمُ ... واعتقـــادي أنَّكمْ أنتمْ أنـــا[4]

وهذا يذكّر بقول الحلاج قبله:

أنا من أهوى ومن أهـــوى أنا ... نحن روحـــــان حللنا بـــدنا
فإذا أبصرتـــــني أبصـــرتَهُ ... وإذا أبصـــــرتَهُ أبصـــرتنا[1]

---

[1] ابن سينا 38

[2] تاريخ الإسلام 29-230 وعيون الأنباء 1-446

[3] معجم الأدباء 3-1076

[4] عيون الأنباء1 - 646

وأخيرًا فأشعار السهروردي هذه سوانح ولمحات عبَّرت - كما هو الحال في كتبه - عن مذهبه الإشراقي الصوفي وعن حالات وجده، وصوَّرت هواجس نفسه حين يغيب عن الوجود فانيًا بالمعبود، وتحيط بها سحائب رقيقة حينًا وكثيفة حينًا آخر من الغموض والإبهام اللذين نجدهما في أشعار المتصوّفة بعامة. ومن البديهي كغيره من المتصوفة أن يستعين بالرمز، فرمز بالحبيب إلى الذات الإلهية، وبالخمرة إلى الحبيب الإلهي[2]، وأن تكون كلماته وتعابيره صوفية موارة بالنغمة الحزينة الواجدة المنبعثة من أعماق الوجدان، وبالعاطفة العميقة الصادقة الجياشة التي تلامس شغاف القلب فتعرج به إلى سماوات لم يعرفها من قبل، مما أدى إلى انتشار إنشادها وغنائها في خلوات المتصوّفة وأذكارهم حتى يومنا هذا، لذلك لا غرو إن وصف ابن خلكان شعره - كما نثره أيضًا - باللطف[3].

ولم يصل السهروردي إلى ما وصل إليه إلا بعدما سار في صحارى أشواك الشك في بدء حياته قبل أن يكتمل لديه مذهبه الإشراقي ويتبلور في نفسه، ونجد ذلك في قوله :

فُزْ بالنعيم فإنَّ عمرَكَ يَنْفَدُ ... وتَغَنَّم الدنيا فليسَ مُخَلَّدُ
وإذا ظفرْت بلذةٍ فانهضْ لها ... لا يمنعَنَّكَ عَنْ هواكِ مُفَنِّدُ
وَصِلِ الصَبُوحَ[4] مع الغبوقِ[5] فإنَّما ... دنياكَ يومٌ واحدٌ يترَدَدُ
وَعَدُوكَ تشرب في الجنانِ مدامةً ... وَلَتَنْدَمَنَّ إذا نهاكَ الموعِدُ
كمْ أمةٍ هَلَكَتْ ، ودارٍ عُطِّلتْ ... ومساجدٍ خَرُبَتْ ، وَعُمِّرَ مَعْهَدُ
ولَكَمْ نبّيٍ أتى بشريعةٍ ... قِدمًا وكم صلُوا لها وتعبَّدُوا[6]

فهنا نجده يدعو إلى اغتنام الدنيا وملذاتها بعدما رأى العمر يومًا واحدًا متكررًا، ليس بعده شيء من ثواب وعقاب، ولكنه لم يجد

---

[1] الحلاج الأعمال الكاملة 330. قاسم محمد عباس. دار رياض الريس. بيروت 2002

[2] ينظر كتاب الرمزية في الأدب العربي 330 و392 . وللاطلاع على مذهب السهروردي كاملاً يمكن الرجوع إلى مؤلفاته النثرية المذكورة في دائرة المعارف الإسلامية المترجمة 12- 392

[3] وفيات الأعيان 6-272

[4] الشرب بالغداة.

[5] الشرب بالعشي.

[6] عيون الأنباء 645

الحقيقة في ذلك، فصمم على البحث عنها، فشام برقها من بعيد، وأغذَّ السير نحوها حتى يستوضح كنهها ويتذوق حلاوتها بعد أن ملَّ من شكه الذي أضناه، قال:

أقولُ لجارتي والدمعُ جاري ... ولي عَزْمُ الرحيلِ عنِ الديار
ذريني أنْ أسيرَ ولا تنوحي ... فإنَّ الشهبَ أشرفُها السّواري
وإني في الظلام رأيتُ ضوءًا ... كأنَّ الليلَ بُدِّلَ بالنهار
إلى كمْ أجعلُ الحياتِ صَحْبي ... إلى كم أجعلُ التّنّينَ جاري
وكم أرضى الإقامةَ في فلاةٍ ... وفي ظلمِ العناصرِ أيْنَ داري
ويبدُو لي من الزوراءِ[1] برقٌ ... يذكرني بها قربُ المزارِ
إذا أبصرْتُ ذات النورَ أفنى ... فما أدري يميني من يساري[2]

ومن المتوقع لمن يكون له مثل شاعرية السهروردي أن يكون له عشرات القصائد والمقطوعات التي يمكن أن تؤلف ديوانًا كبيرًا، فلعل خصومه قد قاموا بإتلافه كما أتلفوا بعض كتبه، ونرجو أن نكون مخطئين في افتراضنا وأن تكشف لنا الأيام عن ديوانه[3].

ولا بد من أن نشير إلى أن السهروردي كان يستعين بعلم السيمياء ليؤثر على تابعيه، ويبهر ناظريه، فبينما كان يمشي وجماعة قرب حلب جرى ذكر فن السيمياء وبدائعه وما يعرف الشيخ منه، وهو يسمع، فمشى قليلاً، وقال: ما أحسنَ دمشقَ وهذه المواضعَ !! فنظروا وإذا من ناحية الشرق جواسق - أي قصور - عالية متدانية بعضها إلى بعض مبيضة، وهي من أحسن ما يكون بناية وزخرفة، وبها طاقات كبار، فيها نساء ما يكون أحسن منهن قط، وأصوات مغان وأشجار وأنهر جارية لم تكن لتُعرَف من قبل، فعجبوا من ذلك واستحسنوه، وانذهلوا لما رأوا، وبقي المنظر أمامهم ساعة، ولكن حالتهم وإدراكهم لم يكونا طبيعيين، وإنما كأنهم في سِنَةٍ خفيفة[4]. وتساءل سامي الكيالي: هل لجأ السهروردي إلى

---

[1] بغداد.
[2] معجم الأدباء 9-319
[3] السهروردي 53
[4] إعلام النبلاء 4-294

التنويم المغناطيسي أم إلى بعض ظواهر الروح، وقال: إن العلم الحديث يقر اليوم ظاهرة الجلاء البصري، وفيها يرى الوسيط صورة لشيء، ما لا يراها غيره، وتكون الرؤية باستعمال حس فوق الحس الفيزيقي، وتختلف حالات الرؤية وضوحًا من صورة ذهنية قوية إلى أخرى خارجية، يراها الوسيط كما يرى الرائي أية صورة بالحس العادي، كما أنها تختلف مكانًا، إذ قد يراها الوسيط تتخذ محلها في نفس المكان الذي يكون فيه، وقد تبدو له في مكان آخر يبعد عن مكانه، وربما وصل هذا البعد آلاف الكيلومترات، بل ربما تبدَّت هذه الصورة للوسيط من جانب العالم الآخر، فيرى مناظر وأشخاصًا رؤية حقيقية[1]. ونحن نميل إلى إرجاع هذه القصة وغيرها من قصصه[2] إلى علم السيمياء، وذلك لأنها حدثت والجماعة يتساءلون عن علم السهروردي بالسيمياء.

صار للسهروردي شأن عظيم لدى ملك حلب الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي بعدما بحث مع فقهاء حلب فأعجزهم واستطال عليهم[3]، فتعصبوا عليه، وكتبوا إلى أبيه الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي : أدرك ولدك الظاهر، وإلا تلفتْ عقيدته، فكتب إليه أبوه بإبعاد السهروردي فلم يبعده، فكتب صلاح الدين بمناظرته، فظهر السهروردي على العلماء، فقالوا له : إنك قلت في بعض تصانيفك : إن الله قادر على أن يخلق نبيًا، وهذا مستحيل، فقال : وما وجه استحالته ؟ فإن الله القادر، هو الذي لا يمتنع عليه شيء، فتعصبوا عليه وأباحوا دمه[4]، وذلك لأنه لا نبيَّ بعد الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - ووصلت فتوى العلماء هذه إلى السلطان العادل الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي، فألح على ابنه الملك الظاهر ملك حلب بتنفيذ حكم الإعدام في السهروردي، لأنه كان كثير التعظيم لشعائر الدين، يقول ببعث الأجسام ونشورها ومجازاة

---

[1] كتاب السهروردي 31

[2] ينظر إعلام النبلاء 4-294 و295

[3] المصدر السابق 4-294

[4] النجوم الزاهرة 6-114

المحسن بالجنة والمسيء بالنار مصدقًا بجميع ما وردت به الشرائع منشرحًا بذلك صدره مبغضًا للفلاسفة والمعطلة ومن يعاند الشريعة[1].

إن ما تقدم رواية عقدية تتعلق يالإيمان والكفر اقتضت الحكم بإعدامه، وثمة رواية أخرى لإعدامه، ولكنها تتصل بالسياسة والعقيدة أيضًا، ذكرها المستشرقان فون كريمر وهورتن، إذ ذهبا إلى أن السهرورديّ تناول مشكلة الإمامة تناولًا فلسفيًا، ووضع مذهبه في دائرة دعوى الدولة الفاطمية القائلة بأن أبناء الإمام عليٍّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - هم صُوَرٌ للتجلي الإلهي، ولهذا عُدّ السهروردي ثائرًا سياسيًا يعمل على قلب النظام. ويؤكد هذه الرواية الأخيرة أيضًا ما حكاه الشيخ سيف الدين الآمدي، قال : اجتمعت بالسهروردي في حلب، فقال لي: لابد أن أملك الأرض. فقلت : من أين لك هذا ؟ قال : رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر. فقلت : لعل ذلك يكون اشتهار علمك وما يناسب هذا. فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه، ووجدته كثير العلم قليل العقل[2].

واعتمد هورتن على نص للسهروردي يقول فيه: "العالَم ما خلا قط من الحكمة ومن شخص قائم بها، عنده الحججُ والبيّناتُ"[3]، كما قال السهروردي أيضًا بعدما صنَّف مراتب الحكماء[4] : "إنِ اتُّفِق في الوقت

---

[1] النوادر السطانية 1-37

[2] المختصر في أخبار البشر 3-82 ومرآة الجنان3-331 ووفيات الأعيان 6-272 و سير أعلام النبلاء21-221 وغيرها

[3] حكمة الإشراق 19

[4] مراتب الحكماء عند السهروردي هي :
- حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من المتصوفة.
- حكيم بحاث عديم التأله وهو كالمشائين وكالفارابي وابن سينا.
- حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث وهذا هو الحكيم الإشراقي الذي يجمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية مثل السهروردي.
- حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث.
- حكيم إلهي متوغل في التأله ضعيف في البحث.
- حكيم إلهي متوغل في البحث متوسط في التأله.
- حكيم إلهي متوغل في البحث ضعيف في التأله.
وليس من شك في أن أرقى هذه المراتب وأسماها هي مرتبة الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث جميعاً. (المصدر نفسه11).

متوغّلٌ في التألُّهِ والبحثِ فَلَهُ الرئاسةُ، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبدًا، إذ لا بد للخلافة من التلقي. وهذا الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات، وهو الأحق بالرئاسة، قد يكون ظاهرًا، فيكون الزمان نوريًا، وقد يكون خفيًّا. وهو ما يسميه المتصوفة كافة باسم القطب.

إذن فالإمام في نظر السهروردي موجود في كل زمان، وله من السلطان والخصال ما يعزوه الفاطميون الإسماعيليون إلى إمامهم من حق التشريع تأويلًا وتعديلًا وتجديدًا، فالنبوة في نظر السهروردي ممكنة دائمًا، ضروريةُ الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ومصلحة النوع[1].

ولا شك في أن هذا يوضح لنا السبب في اختيار الفقهاء الذين ناظروه لأسئلتهم، ولا سيما السؤال الخاص بإرسال الرسل والأنبياء بعد انتقال الرسول - محمد صلى الله عليه وسلم - إلى جوار ربه - تعالى - فلم يكن مقصودهم من السؤال إحراجًا له، وإنما كان المقصودُ حمْلَهُ على الاعتراف بأفكاره الخاصة بصفات الإمام، وإظهارَ ما بين هذه الأفكار وظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الإفتاء بالحكم عليه.

وعلى الرغم من هذا فإن السهروردي ردَّ عليهم ردًّا يُفهَم منه أنه حاول الدفاع عن القدرة الإلهية على أسلوبهم، كما يُفهم منه في الوقت نفسه نظريته في الإمامة. وإذا أخذنا بالاعتبار خوف الملوك الأيوبيين من الحركات الباطنية وتصميمهم على إكمال مشروعهم الكبير الذي كان يهدف إلى استكمال جهاد الفرنجة الذين كانوا ما يزالون يحتلون أجزاء مهمة خطيرة من بلاد الشام وتحريرها منهم وطردهم إلى بلادهم التي جاؤوا منها، نقول: إذا أدركنا ذلك استطعنا أن نفهم سبب موافقة السلطان الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي على فتوى فقهاء حلب بقتله وإلحاحه على ذلك[2].

---

[1] أصول الفلسفة الإشراقية 15

[2] المرجع نفسه

ولو كان الذي أمر بإعدامه غير صلاح الدين الأيوبي لرجحنا أن السهروردي كان مظلومًا، ولكنه صلاح الدين الأيوبي الذي أجمع معاصروه ومن أتى بعدهم حتى يومنا الحاضر من المسلمين ومن الغربيين[1] على نزاهته وعدله وإخلاصه هو الذي أمر بذلك، ولا يمكن - رغم عدم اعتقادنا بعصمته - أن يظلم أحدًا، لذلك نرجح رأي المستشرقين فون كريمر وهورتن الآنف الذكر.

ومهما يكن من أمر فقد تعددت روايات طريقة إعدامه، فقيل : أن الملك الظاهر أرسل إلى السهروردي من خنقه في الخامس من رجب سنة سبع وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب، وكان عمره ثمانية وثلاثين عامًا[2]. وقيل أيضًا : إن الظاهر خيَّره في طريقة إعدامه، فاختار أن يُترك في مكان منفرد، ويُمنَع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله. تعالى[3].

وأخيرًا رثى السهروردي نفسه قبيل موته بشعره، ووصل إلينا بعض أبياته، نرى فيها ضربًا خاصًا من الرثاء، إذ إنه رثاء للنفس بعد أن عرفت مصرعها المحتوم من جهة، وهو صوفي الطابع من جهة أخرى، فهو لم يبكِ ولم يستبكِ ولم يجزع، بل كان هادئًا راضيًا بنهايته، يعدُّ موته تحريرًا لروحه السجينة في قفص الجسد، فالموت عنده ارتقاء في درجات السمو، يستطيع به العود إلى الملأ الأعلى ومناجاته ويشرف برؤية الله - تعالى - هانئًا، ثم نصح أتباعه بألا يهابوا الموت، لأنه ليس النهاية، وإنما هو انتقال من هذه الدنيا الضيقة إلى الآخرة الواسعة العليا:

قل لأصحابٍ رأوني ميِّتًا ... فبكَوني إذ رأوني حزنا
لا تظنوني بأني ميِّتٌ ... ليسَ ذا الميِّتَ والله أنا
أنا عصفور وهذا قفصي ... طرتُ عنه فتخلَّى رهنا

---

[1] منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن شداد يوسف بن رافع ت 632 هـ في كتابه النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو السيرة الصلاحية، والدكتور شاكر مصطفى في كتابه القيم صلاح الدين الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى عليه، والبير شاندور في كتابه صلاح الدين الأيوبي البطل الأنقى في الإسلام.

[2] وفيات الأعيان 6-273

[3] معجم الأدباء6- 2807 وإعلام النبلاء 4-294

وأنا اليومَ أناجى مـلأً وأرى الله عيانًا بهَنا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها ترونَّ الحق حقًا بيّنا
لا تَرُعْكم سكرةُ الموتِ فما هى إلا انتقال من هُنا[1]

ثم ختم رثاءه هذا بنصح أتباعه ألا يخافوا الموت، لأن الدنيا فانية مهما طالت، ثم أنهاه بسلام الله والثناء عليه:

مَنْ رآني فليقوّ[2] نفسه إنّما الدنيا على قرنِ الفنَا
وعليكم من كلامي جملةٌ فَسلامُ اللهِ مَدْحٌ وَثنَا[3]

ولم يكن السهروردي بهذا أول من رثى نفسه في الشعر العربي، فثمة مالك بن الريب[4] قد سبقه إلى ذلك، وثمة تشابه بينهما، فكلاهما عرف أنه هالك لا محالة، وكان غريبًا عن دياره، ولكنَّ مالكًا بكى وتذكر الديار والغضا وسالف الأيام، وتمنى العودة إليهما، واهتم بقبره وكفنه، وأسف لعدم وجود من يبكي عليه، فقال:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة بجنب الغضا[5] أزجي القلاص النواجيا[6]
فليت الغضا لم يقطع الركب عرضه وليت الغضا ماشى الركاب لياليا
لقد كان في أهل الغضأ لو دنا الغضا مزار ولكن الغضا ليس دانيا
تذكرت من يبكي عليَّ فلم أجد سوى السيف والرمح الردينيّ[7] باكيا
وأشقر خنذيذٍ[8] يجرُّ عنانه إلى الماء لم يترك له الدهر ساقيا
ويا صاحِبَيْ رَحْلي دنا الموت فاحفرا برابيةٍ إني مقيم لياليا
وخُطّا بأطراف الأسنة مضجعي ورُدّا على عينيَّ فضْلَ ردائيا[1]

---

[1] عيون الأنباء 645.

[2] نقول: لعلها (فليقوِّم).

[3] عيون الأنباء 646

[4] فارس من مازن تميم، كان قاطع طريق، نصحه سعيد بن عثمان بن عفان، فصلحت حاله، وبقي معه في خرسان إلى أن أُصيب، فرثى نفسه قبل وفاته. (خزانة الأدب 2-182).

[5] شجر معروف في الجزيرة العربية.

[6] النوق الفتية السريعة

[7] الرمح المنسوب إلى ردينة وهي امرأة اشتهرت بتقويم الرماح.

[8] طويل.

وثمة من جهة أخرى خلاف بينهما فالسهروردي لم يذكر الماضي، ولم يهتم بما سيحدث بجثمانه، بل رأى الموت تحررًا لروحه وانعتاقًا لها، فشتان بين الرثائين. وهذا الفارق ناتج من الفارق بين الرجلين، فمالك بن الريب رجل عادي بسيط، ابتعد عن الديار والعشيرة مع جيوش الفتوحات، لينشر رسالة الإسلام ببساطة ويسر. أما السهروردي فأوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية، جمع الفنون الفلسفية، وبرع في الأصول الفقهية، وأسس مدرسة الإشراقيين الصوفية، فكان رثاؤه لنفسه مختلفًا، فهو تصوف وفلسفة وتعليم ونصح، تسوده العاطفة الهادئة العميقة المطمئنة، الأمر الذي بث فيه روح الجدة، وجعله مختلفًا عن رثاء مالك بن الريب وغيره من الشعراء.

واختلف الناس فيه بعد موته كما كانوا قبله، فمنهم من نسبه إلى الصلاح وأنه من أهل الكرامات، وأكثرهم على أنه كان ملحدًا لا يعتقد شيئًا، واتهموه بانحلال العقيدة والتعطيل واعتقاد مذهب الحكماء المتقدمين[2]، ويؤيد هذا الاختلاف ما رواه ابن خلكان إذ يقول : قلت : وأقمت بحلب سنين للاشتغال بالعلم الشريف، ورأيت أهلها مختلفين في أمره، وكل واحد يتكلم على قدر هواه، فمنهم من ينسبه إلى الزندقة والإلحاد، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح، وأنه من أهل الكرامات، ويقولون : ظهر لهم بعد قتله ما يشهد له بذلك، وأكثر الناس على أنه كان ملحدًا لا يعتقد شيئًا.[3]

وأما نحن - وإن أكّدْنا على عدْل صلاح الدين الأيوبي ونقائه وإخلاصه - فلا نسمح للساننا أن يقول في إيمان السهروردي أو كفره قولًا ما ، وكذلك في غيره أيضًا، وإنما نترك ذلك ومآله في الآخرة إلى عدل الله - تعالى - الذي لا يُظلَم لديه أحد.

ولما يزل ضريحه معروفًا في حلب الشهباء خارج باب الفرج في فم جادة بوابة القصب غربًا[4]، أمام مخفر شرطة النجدة حاليًا، والذي كان من قبل

---

[1] جهرة أشعار العرب 2-758.

[2] وفيات الأعيان 6-272

[3] المصدر نفسه 6 -273

[4] نهر الذهب في تاريخ حلب 2-20

دائـرة المعـارف - أي مديريـة التربيـة - والـتي اتُّخِـذت بعـد ذلـك إدارة للبريـد قبـل انتقالها إلى مكانه الجديد ، وبينه وبين بابها نحو خمسة أذرع، ثم اتُّخِذَ لـه قبر آخر ضمن المسجد المقتطع من جنوبي المبنـى الآنـف الـذكـر، ولما يـزل معروفاً تقام فيه الصلوات جميعها ، وهو مشهور عند العامة بجامع الساليوردي.[1]

---

[1] إعلام النبلاء 4-285

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- ابن سينا. أحمد فؤاد الأهواني. دار المعارف. القاهرة. سلسلة نوابغ الفكر العربي.

- الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري. علي صافي حسين. دار المعارف. القاهرة 1964.

- أصول الفلسفة الإشراقية. محمد علي أبو ريَّان. المكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة 1959.

- إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء. محمد راغب الطباخ. المطبعة العلمية. حلب 1343هـ. والطبعة الثانية تح محمد كمال. دار القلم العربي . حلب 1409هـ -1989م

- تاريخ ابن خلدون. دار الكتاب اللبناني. بيروت 1961.

- تاريخ بغداد وذيوله. الخطيب البغدادي. تح مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية . بيروت 1417هـ

- تاريخ دمشق. ابن عساكر. ج 12 تح أحمد فوزي الهيب. مجمع اللغة العربية. دمشق 1431هـ-2010م

- تاريخ الصفدي. (مخطوط) خليل بن أيبك. المكتبة الوقفية- حلب.

- التصوف بين الحق والخلق. محمد فهر شقفة. الطبعة الثانية. سورية 1970.

- تكملة المعاجم العربية. دُوزِي. تر محمَّد سَليم النعيمي وجمال الخياط. وزارة الثقافة والإعلام. العراق 1979 - 2000 م

- جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام. محمد بن أبي الخطاب القرشي. ت: علي محمد البجاوي- دار نهضة مصر. مصر 1967.

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية . عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي . دار نشر مير محمد كتب خانه .كراتشي بلا تاريخ.

- حكمة الإشراق. السهروردي. المعهد الإيراني الفرنسي. طهران 1953.

- الحلاج الأعمال الكاملة . تح قاسم محمد عباس. دار رياض الريس. بيروت 2002

- دائرة المعارف. فؤاد أفرام البستاني. المطبة الكاثوليكية. بيروت 1956.

- دائرة المعارف الإسلامية المترجمة. ترجمة الفندي وخورشيد والشنتناوي ويونس. مصر طبعة كتاب الشعب. بلا تاريخ.
- الرسالة القشيرية. القشيري، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. كتاب الشعب. مصر 1409هـ.
- الرمزية في الأدب العربي. درويش الجندي. القاهرة 1958.
- سنن الترمذي . تح أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي. بيروت
- السهروردي. سامي الكيالي. دار المعارف. مصر 1966.
- سير أعلام النبلاء. الذهبي. تح مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة. 1405 هـ / 1985 م
- شرح ديوان أبي تمام للتبريزي. عني به راجي الأسمر. دار الكتاب العربي 1414هـ-1994م
- صحيح البخاري. تح مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، اليمامة وبيروت 1407هـ – 1987م
- صحيح مسلم تح مجموعة من المحققين . دار الجيل. بيروت. مصورة من طبعة استانبول سنة 1334 هـ
- الصوفية في الإسلام. نيكلسون. تح نور الدين شريبة. مكتبة الخانجي. مصر 1951.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ابن أبي أصيبعة. تح نزار رضا. مكتبة الحياة. بيروت 1965
- فلاسفة من الشرق والغرب. مصطفى غالب. منشورات حمد. بيروت 1968.
- في الفلسفة الإسلامية. إبراهيم مدكور. مكتبة البابي الحلبي. القاهرة 1947.
- كشف الظنون. حاجي خليفة. مطبعة وكالة المعارف. استانبول 1941.
- المختصر في أخبار البشر. أبو الفداء. المطبعة الحسينية المصرية. الطبعة الأولى
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. اليافعي. عني به خليل المنصور. دار الكتب العلمية. بيروت. 1417 هـ - 1997 م
- معجم الأدباء. ياقوت الحموي. مطبوعات دار المأمون. مصر 1936.
- معجم البلدان. ياقوت الحموي. دار صادر، بيروت. 1995 م

- الموسـوعة العربيـة العالميـة. موسـوعة أعمـال الموسـوعة للنشـر والتوزيـع. الرياض 1419هـ-1999م

- الموسوعة العربية الميسرة. لجنة من العلماء بإشراف محمد شفيق غربال. دار الشعب. القاهرة. مصر 1965.

- موطأ مالك تح محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي . مصر

- النجوم الزاهرة في ملوك في ملوك مصر والقاهرة. ابن تغري بردى. دار الكتب المصرية، القاهرة 1929.

- نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام. علي سامي النشار. مكتبة النهضة المصرية، مصر 1954.

- نهر الذهب في تاريخ حلب. كامل بن حسين الغزي. دار القلم. حلب 1419 هـ

- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية سيرة صلاح الدين الأيوبي). ابن شداد تح جمال الدين الشيال. مكتبة الخانجي، القاهرة 1415 هـ - 1994م

- هياكل النور. السهروردي. مصر 1325.

- الوافي بالوفيات. الصفدي. تح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. دار إحياء التراث . بيروت 1420هـ- 2000م

- وفيات الأعيان. ابن خلكان. تح محيي الدين عب الحميد. القاهرة 1949. وطبعة أخرى تح: إحسان عباس. دار صادر. بيروت 1968.

قراءة مع الآخر في النادرات العينية

د/ دراجي سعيدي

المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة -

يروم هذا البحث تحليل العلاقة التفاعلية بين قصيدة النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي وبين شارحها عبد الغني النابلسي وخاصة تلك العلاقة المهمة التي توجد بين الشيخ والمريد هذا الرابط المفهومي الصارم الذي يجمع بينهما، وقد وجد في هذا المتن الشعري مادة خصبة لمقاربته وتذوقه، لكن نوازع المتلقي وتأويلاته إزاء النص وأشكال استجابته تبقى ممكنة.

يمكن القول أن التصوف استعاد في العقود الأخيرة جزءا من المكانة التي كانت له في المجتمع، وعرف انتشارا واسعا في أوساط النخبة، وقد أثار هذا الواقع انتباه بعض المثقفين والسياسيين فبوأوه مقاما عليا، ضمن أحاديث الساعة، وانقسمت بصدده آراؤهم بين التحبيذ والاستنكار.

فبعضهم رأى في الأمر أحد نتائج الضغط النفسي الذي فرضته تشابكات العصر ومشاكله، وحاجة الإنسان إلى لحظات يبتعد فيها عما الناس فيه، ويشغل نفسه بأمور روحية تعيد إليه بعض التوازن الذي سلبته إياه الماديات.

وبعيدا عن هؤلاء وقف بعضهم ضد هذا الانتشار بعض مقولات الخطاب السلفي المتشدد الذي طالما اتهم الصوفية بالضلال والبدعة وإفساد الدين في أوساط العامة.

كما عبر بعض الساسة عن استيائهم وجزعهم لمل فسروه مخططا يجعل من الطرقية طابورا خامسا، يتحكم في توجيه نتائج الانتخابات حسب إرادة المسؤولين كلما طلب من شيوخها ذلك.

التعريف بالقصيدة وصاحبها :

النّادرات العينية لعبد الكريم الجيلي [767- 826هـ] واحدة من أطولِ الآثار الشعرية في التَّصوف الإسلامي، تتألف من 534 بيتا، وهي من بحر الطويل، ولا نعلم أن هناك قصيدة صوفية تتعداها في عدد الأبيات، اللهم إلا تائية ابن الفارض [566-632هـ] الكبرى (نظم السلوك) التي تقع في 667 بيتا.

جاء في مطلع القصيدة :

فؤاد به شمس المحبة طالع وليس لنجم العذل فيه مواقع
صحا الناس من سُكْر الغرام وما صحا وأفرق كل وهْو في الحان جامع

مراده بشمس المحبة : رتبة الحق الواردة في الكتاب والسنة وهي أوصافه الحسنى، لا كنه ذاته.

وأطلق على الأغيار (السوى) عذلا، سواء كانت روحانية أو جسمانية معنوية أو مادية.

صحا من سكرة شراب المحبة الإلهية وما صحا، حذف (فؤادي) فإنه ما صحا من ذلك السكر الذي كان فيه.

لم يفرق : لم يفتتن بعالم الأغيار، والمراد بالحان : حضرة الروح الكلي الذي هو منتهى جميع الأرواح الجزئية.

المكانة الصوفية للعينية :

تعتبر [العينية] من أهم النصوص التي عبرت عن فكر الصوفية في هذه المرحلة التي عاش فيها الجيلي، وهو يصفها بأنها " قصيدة عظيمة " لم ينسج الزمان على كم الحقائق مثل طرازها، ولم يسمح بفهمها لاعتزازها [1]

أما النابلسي فيقول في مقدمة شرحه : "إن العينية هي الدرة المصونة والجوهرة المكنونة" [2]

ويقول صاحب "منظوم قلائد الدر النفيس" : "إنها قصيدة لم يؤت بمثلها في الدهور والأعصار، ولم يسلك أحد مسلكها... ولا يمكن وصفها بلسان العبارة، ولايقدر على نعتها ببيان الإشارة، لما احتوت عليه من صنائع لطائف كلمات ذوقية، وبدائع غرائب ترشحات شعرية.

---

[1] ينظر عبد الكريم الجيلي : النادرات العينية تح/ يوسف زيدان دار الأمين طبع ونشر وتوزيع القاهرة ط1 1999 ص 21

[2] ينظر عبد الغني النابلسي مقدمة شرحه المعنون ب (المعارف الغيبية في شرح العينية الجيلية .

منظومة كالـدر في شـأنها وقد حـوت سـرا بإعـلانها
كأنها غـانية قـد بـدت تجـلـى على الأعيـان في حانها [1]

الموضوعات الصوفية في القصيدة :

تنوعت موضوعات القصيدة وتعددت، تناول فيها :

1- الحب : بدأ الجيلي عينيته بالحديث عن الحب الذي هو عند الصوفية آخر طور من أطوار العلم، وأول طور من أطوار المعرفة.

2- باطن العبادة وحقيقتها.

3- العالم : الذي هو عند الجيلي خيال، الله : وكيف أنه الموجود الأوحد على الحقيقة، وما سواه لا حقيقة لوجوده.

4- فكـرة الوحـدة : وهـي فكرتـه الأساسية التي شغل بها دائما "الإنسان الكامل"

وكان الحديث عنها ذا طابع رمزي، لأن لغة الرمز والإشارة هي الطريق الذي سلكه الصوفية وخرجوا به من هذه الإشكالية، التي تبيح دماءهم إن هم باحوا بالسر.

وكان الشعر الصوفي من الأشكال التي استطاع شعراء الصوفية - ومنهم الجيلي - أن يعبروا عن أدق المعاني الصوفية، لأن هناك علاقة بين الشعر والتصوف، فكلاهما ينطلق من حالة شعورية، تنتهي إلى المشاهدة التي تسمى عند الشاعر إلهاما وعند الصوفي كشفا.

الألفاظ المفاتيح :

من الألفاظ المفاتيح الكامنة وراء هذا الشرح للقصيدة للقصيدة العينية تبرز كلمات أهمها :

الشـرح : وأقـرب معانيـه إلى سـياقنا فـتح الصـدور وفـتح العقـول والنصـوص، فـالفتح قـرين الإبانـة والتيسـير والتخفيـف وسـببها، فغـرض

---

[1] قال هذه الأبيات يصف فيها قصيدة العينية ورد ذلك في النادرات العينية ص 22

الشروح هو فتح النصوص التي بدأت تنغلق نتيجة اختلاف الزمنين أو نتيجة التباين بين اللغة المعيارية واللغة الصوفية.

المعارف الغيبية : التي هي عبارة عن مشاهدات ذوقية، وتسمى عند الصوفية كشف للحقائق والمعارف والأسرار.

العينية الجيلية : رؤية جديدة للأشياء (للعالم) وهي تتألف من أبيات، كل منها (نادرة) بروي (العين) وتتحدث عن بادرة غيبية التي هي في اصطلاح الصوفية : "ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة إما بموجب فرح أو موجب ترح" [1]

ولدواعي الاقتصار الذي يوجب الاختصار توقفنا مليا عند ثنائية الشيخ/ المريد التي أخذت منعطفا آخر، تجاوز النظرة التبسيطية لها، والتي تجعل من الصوفي إنسانا خانعا في [زاوية] أو صاحب [خرقة] كما يعتقد البعض، بل إنسانا ثائرا إيجابيا، يؤمن بالحق ويرحل إليه ويمارسه في حياته، يجهر بما يعتقد ولو كلفه ذلك الموت والشهادة.

فما موقف الصوفي من تشابكات العصر ومشاكله ومنها التطرف ؟ وما هي مساهمته في نشر ثقافة التسامح والعمل على إصلاح الذات، بعيدا عن نزعة التدخل في شؤون الآخرين والعمل على محاسبتهم ومعاقبتهم وما ينطوي عليه ذلك من إراقة الدماء.

سياق النص المقتطف : في سياق الحديث عن السيرة الذاتية لحياته وكيف سلك مسلك القوم وشرب شرابهم، وفي ثنايا هذه الترجمة يتحدث الجيلي عن الروح وهبوطها، وعن الجسم ونزوله من عند خالقه وتكونه في الأرحام، وعن الأفلاك السماوية وترتيبها، إلى جانب أهم الموضوعات الصوفية، وهو الشيخ والمريد [2] :

---

[1] عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية في علوم التصوف تح/ معروف رزيق وعلي عبد الحميد بلطجي دار الجيل بيروت ط3 د. ت ص 69

[2] ينظر يوسف زيدان النادرات العينية ص 24

وسر في الهوى بالروح واصغ إلى الهوا لتسمع منه سر ما أنت والع

ومن دون ذاك السماع مهالك وما كل أذن فيه تلك المسامع

فشمر ولذ بالأولياء فإنهم لهم من كتاب الحق تلك الوقائع

هم الذخر للملهوف والكنز للرجا ومنهم ينال الصب ما هو طامع

بهم يهتدى للعين من ضل في العمى لهم يجذب العشاق والربع شاسع

هم القصد والمطلوب والسؤل والمنى واسمهم للصب في الحب شافع

هم الناس فالزم إن عرفت طريقهم ففيهم لضر العالمين منافع

فإن جهلوا فانظر بحسن عقيدة إلى كل من تلقاه بالفقر ضارع

وحافظ مواثيق الإرادة قائما بشرع الهوى إن نت في الحب شارع

وداوم على شرطين : ذكر الأحبة وتسليك نفس للخلاف تسارع

فلا تهملن ذكر الأحبة لمحة وداوم خلاف النفس فهي تتابع

وقم واستقم في الحب لا تخش ضلة فميل الفتى عما يحاول رادع

وإن ساعد المقدور أو ساقك القضا إلى شيخ حق في الحقيقة بارع

فقم في رضاه واتبع لمراده ودع كل ما من قبل كنت تصانع

وكن عنده كالميت عند مغسل يقلبه ما شاء وهو مطاوع

ولا تعترض فيما جهلت من أمره عليه فإن الاعتراض تنازع

وسلم له مهما تراه ولو يكن على غير مشروع فثم مخادع

ففي قصة الخضر الكريم كفاية بقتل الغلام والكليم يدافع

فلما أضاء الصبح عن ليل سره وسل حساما للمحاجج قاطع

أقام له العذر الكليم وإنه كذلك علم القوم فيه بدائع [1]

---

[1] النص بتصرف حسب غاية محددة وهي ثنائية الشيخ والمريد .

- **شرح النابلسي : المقصدية واالإستراتيجية :**

ترتبط مقصدية الخطاب الصوفي الإبداعي عامة لا بالمعجم والاصطلاح وحدهما، ولكن أيضا بسياق الخطاب المتحصل عن وعي خاص لإدراك هذا العالم، إذ لا حياة لصوفي قط لاتتحرك حياته إلى أعلى، عبودية هي مولد الحرية من الداخل للمتصوف فلا يخضع لعبودية أحد إلا لله [1]

فالخطاب الصوفي الإبداعي ذو مقاصد، له أوجه كثيرة ويحتمل تأويلات متعددة، وهذا ما ذهب إليه التداوليون، فالنص الإبداعي في نظرهم هو نص في سياق انطلاقا من قاعدة "لانص بدون سياق" لا سيما بعد ان انتقلت المقصدية إلى مقولة أساسية من المقولات التداولية.

فخطاب عبد الكريم الجيلي موجه إلى فئة مخصوصة وهم أهل العرفان الذين يتذوقون هذه المعاني الروحية، ويستسيغون هذه الشطحات الصوفية، ويؤولونها التأويل الحسن، ولا يخرجونها عن مقاصدها، كما أنه موجه للفئة المعارضة ضمنيا، ويهدف إلى تحقيق التجاوز بالنسبة للصوفية من أتباعه ومريديه، وتبيان فضل الصوفية في فهم الدين وتعاليمه، فلا وجود هنا لقارئ مجرد وإنما المقام القرائي انتقائي ومحدد.

وظهرت اتجاهات أخرى تنادي بتوسيع مفهوم المقصدية لتشمل المتكلم والمخاطب معا، من ذلك أن [جيرار جنيت] يميز بين المقصدية المتعلقة بالذات المنتجة للخطاب ويسميها مقصدا، والمقصدية المتعلقة بالذات المتلقية ويسميها اهتماما، وهذا يعني أن المتلقي يمارس نشاطا مقصديا سواء تجاوب مع مقصدية الباث أو لم يتجاوب" [2]

ولأن مفهوم القارئ المتعاون يعني أن تفكيك النص هو نشاط تعاوني لا يقف على مقاصد الكاتب بل على القرائن التي يوفرها في النص ليساعد القارئ على فهمه ويوجهه إلى مفاتيحه.

---

[1] ينظر مجدي محمد إبراهيم الحرية عند ابن عربي مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ط1 2004 ص 8

[2] بوشعيب شداق : مقصدية العمل الأدبي بين التقييد والانفتاح مجلة علامات ع54 2004 ص 446 وما بعدها .

ندخل عالم هذه القصيدة محاولين اكتشاف أرجائها في صحبة الشيخ عبد الغني النابلسي الذي شرح القصيدة وفصل مجملاتها وبسط رموزها، وقد عنونه ب (المعارف الغيبية في شرح العينية الجيلية) وهو شرح على لسان القوم، اهتم النابلسي فيه ببيان المواضع المستشكلة من جهة المعرفة الإلهية كما صرح في مقدمة شرحه " هذا شرح لطيف، وضعته بالعجل على قصيدة بحر الحقائق الإلهية وترجمان الحضرة الربانية العارف الكامل المشمول بعناية ربه، وهو لغيره بالإرشاد شامل الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس الله روحه ونور ضريحه، وهي قصيدته العينية التي هي الدرة المكنونة والجوهرة المصونة، ولم أقف على شرح لأحد من الناس، يبين مشكلاتها ويفصل مجملاتها، فطلب مني ذلك بعض الإخوان والله الموفق وعليه التكلان وبه يستعان وسميته المعارف الغيبية في شرح العينية الجيلية والله حسبي ونعم الوكيل ولاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم ".

ويختم النابلسي شرحه بقوله : "والمقصود من الناظر في هذا الكتاب أن لا يفهم كلامنا - وفي جميع ما صنفناه على هذا الشأن - إلا على مقتضى ما أسسنا عقائدنا عليه من قواعد أهل السنة والجماعة، وليحذر كل الحذر أن يلقي الشيطان معنى فاسدا عند مطالعة كلامنا، ويوهمه أن ألفاظ كلامنا تشير إليه، فيكون زائغا عن طريق الله - تعالى - الحق وعن مقصودنا، فيكون مفتريا على الله وعلينا[1].

يصطنع النابلسي لغة الرمز الصوفي، وإن كان لا يأتي بجديد في استخداماته للرموز، فهو وإن أشار بالإسكندر إلى الهمة والعزم وبالخضر إلى العلم الباطن، وأشار إلى ماء الحياة إلى الحقيقة الذاتية فإنه على الحقيقة قد استخدم نفس الرموز بنفس المعنى بنفس السياق الذي تحدث عنه الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" فقد ذكر الجيلي هذه المعاني كلها، وفي عبارات شبيهة في قصة يقول الجيلي في نهايتها : واستفاد من الخضر هو والإسكندر علوما جمة، واعلم أن عين الحياة مظهر الحقيقة الذاتية من هذا الوجود، فافهم هذه الإشارات وفك رموز هذه العبارات.[2]

---

[1] نورد هذا في نهاية شرح النابلسي نقلا عن للنادرات العينية ص 215

[2] عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل شركة البابي الحلبي القاهرة 1970 ج2 ص 73

- شرح النابلسي : المقصدية واالإستراتيجية :

ترتبط مقصدية الخطاب الصوفي الإبداعي عامة لا بالمعجم والاصطلاح وحدهما، ولكن أيضا بسياق الخطاب المتحصل عن وعي خاص لإدراك هذا العالم، إذ لا حياة لصوفي قط لاتتحرك حياته إلى أعلى، عبودية هي مولد الحرية من الداخل للمتصوف فلا يخضع لعبودية أحد إلا لله [1]

فالخطاب الصوفي الإبداعي ذو مقاصد، له أوجه كثيرة ويحتمل تأويلات متعددة، وهذا ما ذهب إليه التداوليون، فالنص الإبداعي في نظرهم هو نص في سياق انطلاقا من قاعدة "لانص بدون سياق" لا سيما بعد ان انتقلت المقصدية إلى مقولة أساسية من المقولات التداولية.

فخطاب عبد الكريم الجيلي موجه إلى فئة مخصوصة وهم أهل العرفان الذين يتذوقون هذه المعاني الروحية، ويستسيغون هذه الشطحات الصوفية، ويؤولونها التأويل الحسن، ولا يخرجونها عن مقاصدها، كما أنه موجه للفئة المعارضة ضمنيا، ويهدف إلى تحقيق التجاوز بالنسبة للصوفية من أتباعه ومريديه، وتبيان فضل الصوفية في فهم الدين وتعاليمه، فلا وجود هنا لقارئ مجرد وإنما المقام القرائي انتقائي ومحدد.

وظهرت اتجاهات أخرى تنادي بتوسيع مفهوم المقصدية لتشمل المتكلم والمخاطب معا، من ذلك أن [جيرار جنيت] يميز بين المقصدية المتعلقة بالذات المنتجة للخطاب ويسميها مقصدا، والمقصدية المتعلقة بالذات المتلقية ويسميها اهتماما، وهذا يعني أن المتلقي يمارس نشاطا مقصديا سواء تجاوب مع مقصدية الباث أو لم يتجاوب" [2]

ولأن مفهوم القارئ المتعاون يعني أن تفكيك النص هو نشاط تعاوني لا يقف على مقاصد الكاتب بل على القرائن التي يوفرها في النص ليساعد القارئ على فهمه ويوجهه إلى مفاتيحه.

---

[1] ينظر مجدي محمد إبراهيم الحرية عند ابن عربي مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ط1 2004 ص 8

[2] بوشعيب شداق : مقصدية العمل الأدبي بين التقييد والانفتاح مجلة علامات ع54 2004 ص 446 وما بعدها .

ندخل عالم هذه القصيدة محاولين اكتشاف أرجائها في صحبة الشيخ عبد الغني النابلسي الذي شرح القصيدة وفصل مجملاتها وبسط رموزها، وقد عنونه ب (المعارف الغيبية في شرح العينية الجيلية) وهو شرح على لسان القوم، اهتم النابلسي فيه ببيان المواضع المستشكلة من جهة المعرفة الإلهية كما صرح في مقدمة شرحه " هذا شرح لطيف، وضعته بالعجل على قصيدة بحر الحقائق الإلهية وترجمان الحضرة الربانية العارف الكامل المشمول بعناية ربه، وهو لغيره بالإرشاد شامل الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس الله روحه ونور ضريحه، وهي قصيدته العينية التي هي الدرة المكنونة والجوهرة المصونة، ولم أقف على شرح لأحد من الناس، يبين مشكلاتها ويفصل مجملاتها، فطلب مني ذلك بعض الإخوان والله الموفق وعليه التكلان وبه يستعان وسميته المعارف الغيبية في شرح العينية الجيلية والله حسبي ونعم الوكيل ولاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم ".

ويختم النابلسي شرحه بقوله : "والمقصود من الناظر في هذا الكتاب أن لا يفهم كلامنا - وفي جميع ما صنفناه على هذا الشأن - إلا على مقتضى ما أسسنا عقائدنا عليه من قواعد أهل السنة والجماعة، وليحذر كل الحذر أن يلقي الشيطان معنى فاسدا عند مطالعة كلامنا، ويوهمه أن ألفاظ كلامنا تشير إليه، فيكون زائغا عن طريق الله - تعالى - الحق وعن مقصودنا، فيكون مفتريا على الله وعلينا[1].

يصطنع النابلسي لغة الرمز الصوفي، وإن كان لا يأتي بجديد في استخداماته للرموز، فهو وإن أشار بالإسكندر إلى الهمة والعزم وبالخضر إلى العلم الباطن، وأشار إلى ماء الحياة إلى الحقيقة الذاتية فإنه على الحقيقة قد استخدم نفس الرموز بنفس المعنى بنفس السياق الذي تحدث عنه الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" فقد ذكر الجيلي هذه المعاني كلها، وفي عبارات شبيهة في قصة يقول الجيلي في نهايتها : واستفاد من الخضر هو والإسكندر علوما جمة، واعلم أن عين الحياة مظهر الحقيقة الذاتية من هذا الوجود، فافهم هذه الإشارات وفك رموز هذه العبارات. [2]

---

[1]نورد هذا في نهاية شرح النابلسي نقلا عن للنادرات العينية ص 215

[2] عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل شركة البابي الحلبي القاهرة 1970 ج2 ص 73

أما ما رمز إليه النابلسي في استخدامه لياجوج ومأجوج لفإنه في ذلك لم يأت بأية تصورات مبتكرة، إذ سبقه إلى استخدام نفس الرمز في نفس الموضوع صوفية المرحلة السابقة.. ويكاد كلام النابلسي هنا يطابق ما كتبه السهروردي الإشراقي، وهو يصور ارتقاء النفس إلى النور، وتخلصها من عالم الخيالات والأفكار الفاسدة في رسالته [1]

للنابلسي مسلك في شروحه يعد خاصية أساسية تميز بها تلك الشروح، فهو يميل إلى الكثير من التصنع والافتعال، وربما ذهب بالنص مذاهب شتى لم تخطر على بال المؤلف الأصلي.

فهو لا يأتي بجديد في شروحه، فهو فقط يبين المواضع المغلقة قي القصيدة، دون أن يدلي بدلوه في القضية التي يعرضها، فهو يتناول العبارة ليوضحها فحسب، ذلك بعد أن يكون قد جعل المؤلف الأصلي (محققا في مقدمة الشرح في النهاية يدعو له ولجميع المسلمين.

لكننا لا ننكر على النابلسي ما لشروحه من قيمة تفسيرية، خاصة لتلك المواضع التي عمد الجيلي إلى الاستغلاق الشديد فيها، لكن علينا في النهاية أن نقبل تأويلاته المتكلفة في حذر.

فالنابلسي يعمل وفق مبدأ بيداغوجي تواصلي تداولي، فهو لا يتتبع القصيدة من جهة النظم والجمالية، بل يستهدف مواضع (الغرابة) قد يرفعه عن لفظ أو تركيب، إذ همه الأساس أن يوصل أهل عصره إلى المعنى الذي أراده (قصده) الجيلي، ويطل من خلال ذلك على فروع شتى من االمعرفة.

- الانبلسي والبحث عن مواطن الغرابة :

لقد كان حازم القرطاجني على وعي كبير بأن الفنون كلها تتحد في عملية الإبداع وعملية التلقي، وتختلف في الأداة التي يختارها الفنان لإنجاز عمله، وبذلك يتجاوز العناصر اللغوية إلى عنصر أساس من عناصر الكتابة الشعرية وهو عنصر الخيال، إلى جانب عنصر تأليف الكلام والإغراب فيه،

---

[1] يوسف زيدان : حي بن يقظان دار الأمين القاهرة 1998 من المقدمة.

وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب فإن الاستغراب والتعجب حركة النفس إذا اقتنت بحركتها الخيالية قوة انفعالها وتأثرها [1]

وهكذا عدت الغرابة من مقومات البلاغة العربية وهي مطلوبة في كل إبداع "لأن الشئ كلما كان أغـرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف، وكلما كان أظرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع. فالغرابة تشعرنا بالمفارقة وتباغتنا بما لا عهد لنا به من قبل، وتفاجئنا بما لم نكن نعرفه" [2]

من هنا نلمس ملمحا هاما يرتبط بالشعرية، وهو الدهشة والتعجب التي تثيرها الشعرية في نفسية المتلقي، وبذلك يمثل الإغـــراب ركنا من أركان الشعرية، من خلال كسر رتابة العالم، وكذلك تحطيم رتابة اللغة، وخلق الغـرابة في العلاقات داخل النص، لتستعيد اللغة حركيتها وبالتالي حركية التأويل وانطلاقتها.

قد يكون اللفظ ليس غريبا في ذاته بل في موقعه، ومن هنا نصل إلى الغرابة التركيبية، وهذه من القضايا التي حسمها الجرجاني "لا مزية في اللفظ خارج موقعه"

ثقافة الشيخ/المريد :

في القرن السادس الهجري يأخذ التصوف منعطفا آخر من حيث الشكل مع المحافظة على المضمون، فبدأت الطرق الصوفية في الظهور بوصفها مؤسسات تربوية روحية، يرأسها شيخ متمكن من الشريعة والحقيقة، له أحوال سنية ومقامات علية وقدرات شخصية مؤثرة، يأخذ بيد المريدين ويدفعهم إلى عالم الصفاء والطهر.

وتواضع الصوفية على مراسم معينة للدخول في الطريق والانتساب إلى شيخ الزاوية، ومما ذكره ابن خلدون وتابعه أكثر المحدثين هو : "أن الطرق

---

[1] حازم القرطاجني : منهاج البلغاء وسراج الأدباء تح/محمد الحبيب بن الخوجة دار الكتب الشرقية تونس 1966 ص 71

[2] علي حرب : التأويل والحقيقة في الثقافة العربية دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 2007 ص 32-33

إلى الله عدد أنفاس الخلائق، وإن كان واحدا في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره"[1] لأن معاناة الصوفي في تجربته معاناة فردية ذاتية. واستقر الأمر على أن تبعية السالك أمر لازم، لا يسع أحدا إنكاره، وصار هذا بمرور الزمن من الأمور الضرورية والتقاليد المرعية، وعندما يخلع الشيخ [الخرقة] على المريد يعتبر ذلك رمزا على أن المريد قد انخلع من إرادة نفسه، وفني في إرادة الشيخ، ولم يعد له في نفسه اختيار، وقد تبلغ هذه البنوة الروحية وصلة التأدب هذه صورا متطرفة فيها التجاوز على عرف الدين وحدوده.

وأن العلاقة التي نشأت بينهما تقوم على [البيعة] التي تتطلب الالتزام بقربات ومراسيم وشعائر يؤديها السالك بغية الوصول إلى تحقيق العبودية لله تبارك وتعالى، إنها بيعة على مجاهدة النفس وتزكيتها، على أن الطاعة تجمعهما والمعصية تفرقهما.

لكن ثقافة الشيخ والمريد تتجاوز تلك النظرة التبسيطية لها، والتي ساهمت في تشكيلها بيئة معينة، وأنتجتها ظروف خاصة، جعلتها ترتبط بالجانب الفقهي والصوفي على وجه الخصوص.

فهذه الثقافة تمتد بأبعادها إلى أعمق من ذلك الجانب الاختزالي في التفكير، لتصل في مداها إلى موضوع التقليد أو التبعية بشكل عام، وما يصطلح عليه بالفكر الآبائي بالتعبير القرآني، والخطير في ثقافة مثل هذه، هو تغييبه لعنصر الثقافة والجغرافيا والتاريخ في تكوين الإنسان الذي يتأثر إيجابا وسلبا، كما تساهم بشكل كبير في ركود الإنسان بين الخرافة والتقليد، وتمنع تواصله بشكل إيجابي مع محيطه الكوني والإنساني. إنها ثقافة تعتمد في أصولها مخلفات الماضي وتعيش على أمل استرجاعه، من خلال منظومة فكرية مقدسة، لا يجرؤ أحد على ملامستها والحديث عنها نقدا أو مراجعة.

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل تح/محمد بن تاويت الطنجي اسطنبول 1956 ص 67

فما السبل الكفيلة للانعتاق من ربقة هذه الثقافة ؟ لا يكون ذلك إلا بوضع الفكر الديني في إطاره البشري، فالمريد تكاد تنتفي شخصيته أمام شيخه، فلا رأي له ولا يحق له الاعتراض، ولا يستطيع أن ينخرط في طريقة أخرى، وإن أراد ذلك طرد من الطريقة وفقد المدد.

وهذا يعني أن التنشئة داخل الطريقة تقوم على التقليد والمحاكاة بوعي أو دون وعي، وأن العهد والبيعة يكرسان هذا الخضوع والانصياع من قبل المريد للشيخ في شكل التزام ديني صارم.

وقد يكون ثمة انفصام عند الصوفية بين الممارسة والخطاب، فالجسد المنفي في الخطاب يحضر بقوة في الممارسة، ولكن هل حقا يمكن نفي الجسد في الخطاب ؟

يمكن القول بأن احتقار الشهوة في كثير من الأحيان هو تعبير عن شهوة أخرى، أو بالأحرى وجه آخر تتخذه الشهوة، أو أنه محاولة تستر على الشهوة بالذات، فليس الذين يحتقرون الدنيا وشهواتها أكثر تعففا من الغير، وإنما هم يستبدلون شهوة بأخرى، فالكاتب يجد متعة أحيانا في أدوات الكتابة نفسها، فيلتذ بالورق والفلم والدواة وما أشبه ذلك، كما يلتذ القارئ بمرأى الحروف واصطفاف الكلمات، وهذا ما يغري بالمقانة بين لذة الخطاب ولذة الجسد. [1]

ولا يمكن إغفال قول بعض الصوفية بأنهم ساروا على الطريق الصوفي دون إشراف كلي على التدرج في سلم الترقي، وهؤلاء يطلق عليهم لقب (الأويسيين نسبة إلى (أويس القرني) في اليمن إبان عصر النبوة يقول أكابر الصوفية عن هذه الحالة بأن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كان يرقيه روحيا ، وكذلك كانت روح الحلاج تلهم العطار. بالإمكانية الأخرى للاستهداء عن طريق شيخ من غير البشر، كان الخضر الذي صحبه موسى عليه السلام، هذا العبد الصالح هو الولي راعي المسافرين الذي شرب من نبع

---

[1] علي حرب : الحب والفناء، المرأة السكينة العداوة منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة ط2 2009 ص 153

الحياة، فلا يموت، كان الصوفية يلتقون به أحيانا في أسفارهم، فكان يلهمهم ويجيب عن أسئلتهم وينقذهم من الأخطار. [1]

ثم أمرك بمراعاة حقوق الأستاذ - إذا ظفرت به وأطلعك الله عليه - وذكر من جملة ذلك فقال :

- أن تقوم في رضاه ولا تسخطه أبدا.
- أن تتبع مراده على كل حال، ولا تجعل له معك إرادة ولا اختيارا.
- أن تترك جميع ما كنت تصنعه من قبل أعمالك، طالبا منه أن يأمرك بما يريد وهو يعلم على حسب ما يختار، وأن تكون بين يديه بمنزلة الميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء.

ثم أمرك أن تسلم لأستاذك جميع ما هو عليه من أحـواله، ولا تعترضه في شيء مطلقا، لأنك ماخترته أستاذا لك إلا لاعتقادك فيه المعرفة والعلم الزائد، فإذا اعترضته في شيء فقد نسبته للجهل واستنقصته، فلا تفلح من جهته أبدا، واطلب لنفسك تأويلا لكل ما رأيته منه مخالفا، فلعل ما فعله يكون مشروعا، وقد خفي عليك لقلة علمك وزيادة علم أستاذك، ولا تسأل منه ذلك فربما شعر منك بالاعتراض عليه فتسقط من عينيه.

ولاينبغي لك أن تعتقد في أستاذك العصمة من الذنوب، فإن الذنوب ابتلاء من الله تعالى للعبد، والابتلاء - بما عدا الكفر - لا ينقص العبد، قال صلى الله عليه وسلم : إن العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة، يكون نصب عينيه تائبا فارا حتى يدخل الجنة أخرجه السيوطي في الجامع الصغير.

واعتبر في نفسك بما وقع لموسى في اعتراضه على الخضر، حتى قال صلى الله عليه رحمة بنا : "لو صبر لرأى من صاحبه العجب".

فإن بتركه الوفاء بالشرط حرم بركة صحبته، واستفادة العلم من جهته.

ويرى الصوفية أن الفرق بين علم موسى وعلم الخضر عليهما السلام ليس فرقا بالكم، ولكن فرق بالكيف، فعلم موسى هو العلم الظاهر، أما الخضر فعلمه معرفة ذوقية.

---

[1] آنا ماري شيمل : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف تر/ محمد إسماعيل ورضا حامد منشورات الجمل مطبعة بغداد ط1 2006 ص 121

وذلك أن الخضر عليه السلام أشار لموسى عليه السلام ثلاث إشارات :

الأولى : خرق السفينة أشار بها إلى سفينة الطبيعة البسيطة والمركبة، بحيث تغرق أهلها في بحر الروحانيات.

والثانية : قتل الغلام أشار بها إلى قتل غلام النفس بشدخ رأسه بحجر العزم الروحاني.

والثالثة : إقامة الجدار أشار بها إلى إقامة جدار الأحكام الإلهية الواردة على ألسنة المرسلين.. وذلك حين الكمال، وهو الجمع بين الحقيقة والشريعة وهو المطلوب، إذ ذلك الجدار تحته كنز المعارف الإلهية لغلامي العقل والإيمان اليتيمين - اللذين لا أب لهما ولا أم، لأن الآباء العلويين والأمهات السفليات، التحقت بهما فصارت كناية عنهما - فإذا بلغا أشدهما بذلك الالتحاق استخرجا كنزهما وهو الحق تعالى كما ورد في الحديث القدسي : "كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق"

ثم إن موسى عليه السلام لما ظهر له الحق بتأويل الخضر له ذلك، وإقامة الحجج له اعترف له موسى عليه السلام بذلك، وأقام له العذر في جميع ما فعل، وكذلك علوم القوم - الصوفيين - لها معان عظيمة، تخفى على أكبر عالم من علماء الرسوم، فكيف على طالب علم ؟ فكيف على عامي جاهل ؟ فيجب احترامها وعدم الخوض فيها لمن لم يستطع أن يفهمها على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة المهتدين وقد صنفت فيها رسالة سميتها : التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم.

ورد في صفوة التفاسير أن الخضر [سأنبئك بتأويل مالم تستطع عليه صبرا] أي سأخبرك بحكمة هذه المسائل الثلاث التي أنكرتها علي ولم تستطع عليها :

- أما السفينة التي خرقتها فكانت لأناس ضعفاء لا يقدرون على مدافعة الظلمة، يشتغلون بها في البحر بقصد التكسب، فأردت بخرقها أن أجعلها معيبة لئلا يغتصبها الملك الظالم.

وأما الغلام الذي قتلته فكان كافرا فاجرا (أي طبع) ولو عاش لأرهق أبويه طغيانا وكفرا، فخفنا أن يحملهما حبه على اتباعه في الكفر

والضلال، فأردنا بقتله أن يرزقهما الله ولدا صالحا خيرا منه وأقرب برا ورحمة بوالديه.

- وأما الجدار الذي بنيته دون أجر والذي كان يوشك أن يسقط، فقد خبئ تحته كنز من ذهب وفضة لغلامين يتيمين وكان أبوهما صالحا تقيا، فحفظ الله لهما الكنز لصلاح الوالد قال المفسرون : إن صلاح الآباء ينفع الأبناء، وتقوى الأصول تنفع الفروع، فأراد الله بهذا الصنع أن يكبرا ويشتد عودهما ويستخرجا كنزهما من تحت الجدار رحمة من الله بهما.

وما فعلته عن أمري "أي ما فعلت ذلك من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار عن رأيي واجتهادي، بل فعلته بأمر من الله وإلهامه ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا" أي ذلك تفسير الأمور التي لم تستطع الصبر عليها وعارضت فيها قبل أن أخبرك عنها.

ثم أمرك أن تلوذ بجناب أولياء الله تعالى إذا ظفرت بهم وتخدمهم بإخلاص ومحبة واحترام على كل حال، فإن بهم تنكشف لك حقائق الموجودات، وينحل لك كل مشكل، ويذهب عنك كل زيغ وجهل وضلال، وتدرك بهم درجة اليقين وتحصل على زبدة الدين.. فإن أعمى بصيرتك عنهم فإياك أن تنكرهم، فإنهم كثيرون في الأرض، ولاتخلو منهم بلدة من البلاد، ولا قرية من القرى في كل زمان، على اختلافهم في السلوك والمعرفة الإلهية.

ولكن الغالب عليهم في هذه الأزمان الخفاء الضروري وعدم الظهور لفساد مقاصد الناس وخبث نياتهم وسوء ظنونهم بمن عرفوه ومن لم يعرفوه، فلو ظهروا لجحدت أحوالهم وأنكرت أعمالهم، ونسبوا إلى ماهم بريئون منه، ونبذو بكل قبيحة من كل مغرور في دنياه ودينه - بعلمه أو عمله - من خواص هذا الزمان وعوامه.

ويتضح من عبارة النابلسي هنا مدى تأثير انتشار الطرق الصوفية، ففي كل بلدة وكل قرية هناك واحد من مشايخ أهل الطريق، وهم جميعا على طرقهم الصوفية - طبقا للاعتقاد السائد - يشربون من منبع واحد.

وتتردد تلك الفكرة الخاصة باختفاء الأولياء (لفساد أهل الزمان) عند صوفية القرن التاسع الهجري بشكل ملحوظ، وعلى هذا النحو أصبح الماضي زمانا مثاليا، أما الحاضر فهو زمن متدهور ليس فيه من الخير إلا القليل.. ومن هنا سادت تلك النغمة التي نجدها في كتابات تلك المرحلة.

المعراج نحو الكمال الإنساني :

فكرة المعراج تعد وثيقة دينية فكرية وأدبية، اتخذت أشكالا شتى وخاصة عند البسطامي والعطار وابن عربي، تقدم لنا آراء المسلمين وتصوراتهم فيما وراء الطبيعة، كما تزودنا بأنماط من وجهات النظر والتفكير في صلة الإنسان بالله وبأخيه الإنسان وبالكون، وتلقي أضواء كاشفة على المعتقدات الروحية وأنظمة المعرفة خاصة في التصوف.

وقد تنبه أهل التصوف فراحوا يضعون المعراج في سياقه النفسي والحضاري والوجودي، وبذلك وضعوا أيديهم على سر هذه الوثيقة الرائعة من وثائق التصور الإسلامي وفهمها أو رؤاها للكون التي ليست وقفا على الفقه والاعتزال والفلسفة، فبنية المعراج المعمارية الرمزية قصد منها أن ترمز إلى هذه المراتب، والذين يودون أن يفهموها بغير هذا المقياس يخرجون بها عن سياق تصور أهل التصوف أن بين الله وخلقه حجبا متعددة، واختصار المسافة بين الخالق والمخلوق والحصول على السعادة، ولتحقيق ذلك لا بد من إزالة هذه الحجب من أجل التوحد به، ويكزن ذلك بنعمة من الله أو بالمجاهدة والممارسة الصوفية الموصلة إلى دوائر الكشف والمشاهدة.

المعرفة في المنظور الصوفي :

السلوك العملي المؤدي إلى المعرفة هو التخفف من حاجات الجسد، وكبت رغبات النفس، وهذا ما يسميه الصوفية بـ"المجاهدة" وتحدثوا عن مصدر المعرفة، وهو عبارة عن إلهام يفيض على قلوب العارفين من ينبوع الجود الإلهي، وهذا الإلهام سنراه يتطور عند السهروردي إلى الإشراق الإلهي.

ثم أخذ التصوف يتسامى إلى نظرية خاصة في المعرفة وطريقة الوصول إليها، وهذه المعرفة تحصل للإنسان من وجهين : معرفة تكتسب

عن طريق الاستدلال والتعلم كالعلم الطبيعي والعلوم الإنسانية، ومعرفة وهبية تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدري وهي معرفة يقينية يستحيل معها الخطأ" [1] ولذلك لم يحرص الصوفية على تعلم العلم ودراسته وفي ذلك خلاف بين الصوفية.

ونتيجة لهذا الرأي نرى أن المعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية وجدانية، تكون عن طريق الكشف والإشراق، وترتبط ارتباطا وثيقا ب (الرؤية) لأنها عين المعرفة، فهي رؤية القلب، ولهذا أجمع الصوفية على أن موطن الرؤية هو الفؤاد لماكذب الفؤاد ما رأى] النجم/ 11 فهو معدن نور المعرفة الشهودية.

فعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء [فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد] ق/22 حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور اتضاحا يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم واكتساب، فهو علم لدني ن فهو هبة من الله ومنة " [2]

والكلام عن المعرفة الصوفية يتطلب التطرق إلى أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها والمقارنة بينها وبين المعرفة العلمية التي تقتصر على مناهج العقل ومخابر التجريب.

أما أداتها فهو القلب، ذلك أن الصوفي يرى أن المعرفة بالله فطرية مركوزة في القلب "فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر رباني شريف وهو محل الأمانة التي حملها الله له وهي المعرفة والتوحيد"

أما منهج المعرفة عند الصوفية فأساسه التأمل الباطني والمجاهدة الروحية والرياضة القلبية وسواها من السبل التي تأخذ السالك إلى مدارج المعرفة حتى ينتهي فيها إلى اليقين ومشاهدة الحقائق على ماهي عليه، فالبصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك في لمحة خاطفة ما يعجز العقل عن إدراكه مهما أطال النظر والتفكير، بل إن علم الإنسان لا يكمل إذا اقتصر على ما تقدمه الحواس أو يدركه العقل بالاستدلال.

وأما موضوع المعرفة الصوفية وغايتها فهو ذات الله وصفاته وأفعاله، وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة يقول الإمام الغزالي : "وأشرف أنواع العلم

---

[1] لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق : التصوف دائرة المعارف الإسلامية باب التصوف .

[2] ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ص143

هو العلم بالله وصفاته وأفعاله، فيه كمال الإنسان، وفي كماله سعادته وصلاحه بجوار حضرة الجلال والكمال" [1]

- موقف الصوفية من الحقيقة /الشريعة :

وقف الصوفية من الصراعات الفكرية التي طبعت عصرهم بين الفرق الإسلامية من جهة وبين الثقافات الوافدة من جهة أخرى، وكانت لهم رؤى استغرقت ثنائية الشريعة/ الحقيقة وامتدت هذه النظرة واتخذت أبعادا عدة وتفرعت إلى مسائل أخرى منها مسألة الظاهر/ الباطن التي هي فرع لنظرية المعرفة الصوفية.

وقد لجأ الصوفية إلى استخدام هذين المفهومين ليتمكنوا من البقاء ضمن هذا الواقع ومن الثورة عليه في وقت واحد، وتعاملوا مع النصوص المقدسة عند المسلمين (القرآن والسنة) بدعوى أن هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني : فهناك الوجه الظاهر وهو يتوجه إلى عامة المسلمين، والوجه الباطن وهو يتوجه إلى الخاصة منهم وهم الصوفية أنفسهم، وبذلك أتيحت لهم الفرصة كي يتصرفوا فيها وفق طريقتهم بتأويل ظاهرها إلى بواطنهم، معتمدين في ذلك على الآية "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكرإلا أولوا الألباب" آل عمران /7

ففي القرآن إذا نوعان من الآيات : نوع الآيات المحكمة وهي ذوات الدلالة الظاهرة، ونوع الآيات المتشابهة وهي تمثل دلالات خفية، أي هي من المعاني الباطنية التي لا تتكشف إلا بالتأويل.

وزعموا أن الوقوف على ظاهر النصوص حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يدخله الظن والشك، والمشاهدة (الكشف) ترفع الظن وتزيل الشك "وهكذا أحلوا علم القلوب المبني على التأمل الباطني

---

[1] أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ج3 1957 ص 8

محل العلم المستمد من كتب الفقهاء، فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن، لأن الأفكار محل الغلط والخطإ والوهم" [1]

وهذا ما جسدته شطحات البسطامي والحلاج والنفري وابن عربي والعطار والجيلي وغيرهم كثير، وهم ينظرون إلى الحقيقة في خارج هذا العالم (الظاهر) وخارج مدارك الإنسان وحواسه، ويحصرون طريق معرفتها بالحس الغيبي أو العلم القلبي.

ومنذ البداية كان التأويل حيلة العقل العربي في فهم معقولية النص، فلا طريقا واحدا في الشرع، بل الطرق كثيرة ومختلفة تبعا لفئات الناس، وتبعا لأصناف الأقاويل الشرعية، وكل يطلب الحق من الطريق الذي يؤهله طبعه واستعداده وتعليمه، فلا مجال لأن يكفر الواحد الآخر.

فإذا كانت العامة لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي في نفسها، بل يتصورونها بمثيلاتها، فقد ضربت لهم الشريعة الأمثال على تلك الأشياء، فالظاهر هو هذه الأمثال، والباطن هو هذه المعاني الخفية الغامضة التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان بالتأويل الذي هو الخروج بالدلالة من الظاهر إلى الباطن، وذلك كل ما نطق به ظاهر الشرع، وأدى إلى مخالفة البرهان كان مما يقبل التأويل، فالتأويل هو إذن الجامع بين الشريعة والحكمة، وهو الطريق إلى اكتشاف معقولية النص"[2].

لكن الواضح من النصوص الصوفية أن الحقيقة ينبغي أن تكمل الشريعة، ولا تتناقض معها، فإن التصوف بما يقتضيه من الزهد والعزلة والخلوة، وبما يبتغيه من الوصول إلى الأحوال والمقامات هو ضرب من التأويل للحقيقة الدينية، يتغلب فيه المنظور الصوفي على المنظور الفقهي، بمعنى إعطاء الأولوية للتقوى الباطنية على العبادات والمعاملات.

- الإيقاع في العينية كيان نصي :

ينبغي على القارئ أن لا يتوهم على أن الإيقاع هو مجرد وسيلة إطراب أو استجابة لحاجة نفسية صرف، فهو ذو قيمة خاصة من حيث المعاني التي يوحي

---

[1] محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية دار صادر بيروت د.ت ج4 ص 304

[2] علي حرب : التأويل والحقيقة ص 101

بها، وإن كان الفن تعبيرا إيحائيا عن معاني تفوق المعنى الظاهر، فالإيقاع وسيلة من وسائل هذا التعبير، لأنه لغة التواتر والانفعال[1].

وبذلك انتقل الإيقاع من هامش النص إلى مركزه، بما يجعله إيقاعا فاعلا في الدلالة صانعا لها على الدوام، ومن دوامه يتجدد كيان النص كله، ذلك أن الإيقاع في منطق ه مشونيك "ليس شيئا مضافا إلى بنية النص بل هو من صلبه إن لم يكن أساسه"[2].

---

[1] روز غريب : تمهيد في النقد الأدبي دار المكشوف بيروت ط1 1971 ص 107-110

[2] جون كوهين : بناء لغة الشعر تر/ أحمد درويش دار المعارف القاهرة ط3 1993 ص 27 وما بعدها

المديح النبوي عند ابن مليك الحموي

د. إسراء الهيب

جامعة الجزائر 2

علاء الدين، أبو الحسن، علي بن محمد بن علي بن عبدالله بن مليك الحموي الدمشقي الفُقّاعي الحنفي[1]، ولد في حماة عام 840هـ ونسب إليها، وفيها تلقى الأدب والنحو والعروض عن علماء كبار أمثال الفخر عثمان بن العبد التنوخي، والشيخ بهاء الدين بن سالم وغيرهما[2]، ثم انتقل إلى دمشق وهو في ريعان الشباب، وعمل أول أمره في بيع الفُقّاع[3]،لذا لقب بـ"الفقّاعي"، ولعل دراسته للأدب والنحو وغيرهما دفعته إلى ترك عمله في بيع الفُقّاع، إذ لم يجد نفسه فيه، فتردد إلى دروس الشيخ برهان الدين بن عون[4] الذي أخذ عنه فقه الحنفية، وهكذا تكونت شخصيته العلمية، فصار أديباً وشيخاً وفقيهاً وشاعراً وعارفاً بكلام العرب[5].

اتخذ الشعر مهنة، يستعين بها على متطلبات حياته، فمدح وهنأ ورثى كبار القوم، وقد سار أيضاً على منوال أبي تمام في حماسته وعلى منوالِ غيره في مختاراتهم الشعرية فترك لنا مختارات شعرية[6]، وكان بذلك ذواقاً للشعر فضلاً عن كونه شاعراً.

وبعد حياة مريرة بلغ فيها ابن مليك ستة وسبعين عاماً اختاره الله إلى جواره في شوال سنة 917هـ[7]. وقد خلف لنا ديواناً كبيراً هو (النفحات الأدبية من الرياض الحموية)[8]، حفظ لنا اسمه وأعطانا بعض الصور عن حياته وعصره، وما فيه من شعر ومُثُلٍ أدبية وجهت هذا الشعر وصبغته بصبغتها.

---

[1] شذرات الذهب : 115/10

[2] الكواكب السائرة : 261/1

[3] الفُقّاع : هو شراب يتخذ من الأثمار أو من بذورها، ومن الشعير فيكون على سطحه فقاقيع

[4] الكواكب السائرة : 174/2

[5] معجم المطبوعات العربية والمعربة : 254

[6] تاريخ الأدب العربي.بروكلمان : 59/6

[7] المصدر نفسه : 263/1

[8] المعجم الشامل للتراث : 164/5

نشأة المديح النبوي وتطوره حتى عصر ابن مليك :

للمديح النبوي في العصر المملوكي جذور قديمة، تعود إلى عهد الرسول الكريم، فقد مدحه أصحابه بقصائد أضحت مثالاً يحتذى للشعراء فيما بعد، أمثال : حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة وكعب بن مالك، فضلاً عن بردة كعب بن زهير التي كانت مصدر وحي وإلهام لكثير من الشعراء، وسرعان ما اضمحل هذا المديح وكاد ينقطع بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى. وعلى امتداد العصور الراشدي والأموي والعباسي الأول اقتصر الشعراء على ذكر رسول الله ﷺ في معرض المساجلة والمفاخرة بالانتساب إليه، ولا سيما في الحجاج المشتد بين الأحزاب السياسية، الذي تنازع فيه المتخاصمون حول الأحقية في الخلافة، فاشتدت المفاخرات بين القبائل وشعرائها، وأكبر هذه المفاخرات ماكان يجري بين العدنانيين والقحطانيين، الفرعين الرئيسين للقبائل العربية، إذ كان العدنانيون يفخرون بأن الرسول ﷺ منهم، وكان القحطانيون يفاخرون بنصرته.

وفي البداية اقتصرت المدائح النبوية على معارضة بعض القصائد التي قيلت في حياة الرسول ﷺ، وكان أبرزها قصيدة كعب بن زهير التي عارضها كثيرون أمثال الأبيوردي والزمخشري، وقد عورضت لسببين : الأول حبهم العظيم للرسول ﷺ، والثاني استحسانه ﷺ لهذه القصيدة، وإهداؤه بردته لصاحبها الذي ينتمي إلى مدرسة شعرية عريقة امتدت من الجاهلية إلى مابعد ظهور الإسلام.

وقد سار المديح النبوي الهوينى في تطوره حتى بدت ملامح تكامله تظهر في العصرين الفاطمي والأيوبي، وتكامل نضجه في العصر المملوكي، إذ إنه شاع شيوعاً كبيراً، فأفردت له الدواوين، ووقف الشعراء حياتهم وفنهم على نظمه مثل البوصيري، والتفت إليه النقاد يحاولون وضع قواعد ثابتة له[1].

---

[1] المدائح النبوية : 57- 87

- بواعث ازدهار المديح النبوي وانتشاره في العصر المملوكي :

ازداد تعاظم الروح الدينية في القرن الثامن الهجري في مصر والشام والعراق والأندلس والمغرب وغيرها لأسباب كثيرة، منها انتشار موجة الزهد والتصوف انتشاراً كبيراً بتأثير متصوفين كبار مثل السهروردي وابن الفارض وابن عربي والبوصيري وغيرهم ممن سبقوا هذا القرن، وظلت آثارهم مستمرة باقية، وقد قرَّب رجالات الحكم هؤلاء المتصوفة، وفتحوا لهم مجالسهم، وبنوا لهم الخانقاهات والتكايا والزوايا، أما اضطراب الحياة السياسية فكان له أثر كبير في تعاظم هذه الروح الدينية، حيث برز خطر الفرنجة الذين أتوا من الغرب يريدون احتلال البلاد والوصول إلى المدينة المنورة وهدم ضريح الرسول ﷺ من جهة، وخطر التتر من الشرق يبغون اجتثاث المسلمين والقضاء على حضارتهم من جهة ثانية، مما دفع الشعراء إلى أن يقفوا موقف المدافع عن الإسلام ومقدساته أمام أعدائه، ويمدحوا الرسول ﷺ ويشيدوا به وينوّهوا بمعجزاته وسيرته.

وقد برزت ظاهرة الاستشفاع بالرسول ﷺ في عهد الفاطميين، فأخذ كثير من الناس يستشفعون بالنبي الكريم ليتقربوا بهذا إلى الحكام الفاطميين الذين كانوا يفتخرون بنسبهم إليه ﷺ، ثم ازدادت هذه الظاهرة فيما بعد وازدهرت في العصر المملوكي، ولا سيما في أوقات الطواعين والزلازل والجوائح حيث لجأ الناس إلى التشفع والتوسل بالرسول ﷺ كي يفرج الله بذلك عنهم الكرب، ويكشف عنهم الغمة[1].

ولعل من أهم أسباب ازدهار هذا النوع من المديح الاهتمام الشديد بالاحتفالات في مناسبة المولد النبوي الشريف بين المسلمين وبموسم الحج وقوافله والعناية بالآثار النبوية الشريفة -وخاصة البردة النبوية التي نسجت حولها الحكايات والأساطير- فقد جمعها تاج الدين بن بهاء الدين حِنا وزير الملك الظاهر بيبرس في قصر على النيل، وتوافد الناس إليها زرافات ووحدانا، فتأثر بها شعراء مصر أولاً، ثم سار على نهجهم شعراء الشام والعراق وغيرهم[2]. كما

---

[1] أدب الدول المتتابعة : 458

[2] المصدر نفسه : 459

يضاف إلى ذلك شيوع فكرة المجاورة، وهي الإقامة لمدة طويلة بجوار مسجد الرسول ﷺ في المدينة المنورة وكذلك في مكة المكرمة، ومن هؤلاء المجاورين ملك النحاة أبو نزار الحسن بن أبي الحسن (ت568هـ)، وكان أول من مدح الرسول صلى الله عليه وسلم وخصه بقصائد كثيرة عُدَّت أول مجموعة للمديح النبوي حسب ماورد في بعض الدراسات[1].

وهكذا كان لارتباط الناس في العصر المملوكي بالدين الإسلامي، وبروز المظاهر الدينية المتصلة بالأوضاع السياسية والاجتماعية أكبر الأثر في دفع الشعراء إلى مدح الرسول ﷺ، والتوسع في هذا المدح توسعاً كبيراً، الأمر الذي أدى إلى تحول المديح النبوي إلى غرض رئيس من بين الأغراض الشعرية، بل الغرض الرئيس الأول الذي ذخرت به دواوين الشعراء، فقلما خلا منه ديوان شاعر في ذلك العصر، وكثيراً ماأفردت له الدواوين.

وقد خص ابن مليك - شأنه في ذلك شأن كثيرين غيره من شعراء عصره - الرسول ﷺ بقصائد كثيرة مطولة بلغت ثلاث عشرة قصيدة، تميزت بالرصانة وقوة العاطفة وصدقها، فقد "بث في هذه المدائح النبوية أحرّ ماتموج به نفسه من مشاعر الحب والحزن والخوف والأمل"، وامتازت بكثير من "حرارة الإحساس وسطوع الذات وقوة التأثير..."[2]. وقد ذكر يوسف النبهاني في كتابه[3] عدداً من نبويات ابن مليك التي يبدو أنه وجدها في مستوى متميز وعلى أهمية كبيرة، مما دفعه إلى جمعها مع نبويات ابن جابر الأندلسي والبوصيري وابن الفارض وغيرهم من مشاهير أعلام المدائح النبوية.

منهج قصيدة المدحة النبوية عند ابن مليك :

استقر فن المدائح النبوية في العصر المملوكي واتسع، وصار للمدحة النبوية منهج خاص سار عليه الشعراء، قام على مقدمة في التغزل العذري الروحي ثم ذكر الأماكن الحجازية والرحلة إلى المدينة المنورة، ثم مدح الرسول ﷺ بصفاته وشمائله ومعجزاته ومواقف البطولة في سيرته،

---

[1] الشعر العراقي في القرن السادس الهجري : 216

[2] في ديوان العرب : 2/ 355

[3] المجموعة النبهانية في المدائح النبوية : 2/68- 298- 359، 3/158، 4/143

ومكانته عند خالقه وأثره في الإنسانية جميعها، ثم تختم المدحة النبوية بطلب الشفاعة والصلاة عليه وعلى آله وأصحابه.

سار ابن مليك الحموي على نهج قصيدة المدحة النبوية، فبدأها بمطلع غزلي، عدا قصيدة واحدة منها بدأها بالدعاء والتضرع والخشية من الله عز وجل قائلاً[1] :

يارَبِّ عفواً فإني خائف وَجِل ... وليس لي صالحٌ يرجى ولا عملُ
وجئت بابك يامولاي مفتقراً ... إلى غناك وقد ضاقت بي الحيل

وفيها نجد الإحساس الصادق باللجوء إلى الله في زمن كثرت فيه المظالم واشتدت الحاجة، وبرز هذا الإحساس العميق ممتزجاً بجمال النبوة وكمالها وجلالها.

أما مطالعه الغزلية فقد خص أربعة منها بالوقوف على الأطلال ومنها قوله[2] :

قف قليلاً ياحادي الركب ... وسل الظاعنين عن قلبي
وإذا جئت رحب حيِّهم ... حيِّهم بالسلام والرحب

صور فيها الشاعر لحظات الوداع المؤلمة، التي رحل بعدها قلبه وراء أحبته في يوم كاظمة وتركه وحيداً يعاني آلام الصبر والبعد[3] :

من لي بقلبي يوم كاظمة وقد ... ودَّعتهم لو خلَّفوا قلبي معي
رحلوا فكان القلبُ أول راحلٍ ... والصبر آخر ظاعن ومودع

كما عاج بالأطلال باكياً متلهفاً على خبر من الحبيب وأهله راجياً أن يعرف مكان منازلهم الجديدة التي حلوا فيها[4] :

وقد عُجت بالأطلال والدمع سائلٌ ... عسى خبرٌ من أهلها أين يمموا
أسائل عنهم كلما هبت الصَّبا ... وأخبارهم من عرفها تتنسّم

---

[1] ديوان ابن مليك : 65
[2] المصدر نفسه : 54
[3] المصدر نفسه : 41
[4] المصدر نفسه : 33

وأما بقية نبوياته فبدأها بالتغزل مباشرة، من مثل تغزله بليلى العامرية التي تمثل رمزاً من أعظم رموز الحب العذري العفيف، وقد استعان بها شعر المديح النبوي وشعر التصوف عامة ليرمز الأول إلى حب رسول الله والشوق إليه، والثاني إلى حب الذات الإلهية، يقول ابن مليك في ذلك[1]:

فؤادي بذكرِ العامريةِ مغرمُ   وصبٌّ هواهُ في الضّلوع مُخيِّمُ
وبرقٌ سرى وهَناً بأكنافِ بارقٍ   أم الثغرُ من ليلى غدا يتبسَّمُ

وكما كان شوق الشاعر إلى الحبيب ﷺ كبيراً كان شوقه إلى الأماكن القريبة منه ﷺ والمؤدية إليه كبيراً أيضاً من مثل لعلع وسلع والعذيب وبارق والرقمتين وحاجر والأجرع، فهو يطلب من الحادي أن يجود بحدائه فيها، قال[2] :

وأنخ بسلعٍ فالعذيب فبارق   فالرقمتين فحاجر فالأجرع

وكذلك ذكر ابن مليك بعض أنواع الأشجار الموجودة في المدينة المنورة وفي الطريق إليها مثل الأثل فقال[3]:

فمتى لي تلوح نارهم   بالأثيلات من ورا الهُضب

وصرح أن الأماكن وما فيها لم يكن لها ذلك الشرف والتميز إلا لجوارها للرسول ﷺ الذي شرفت به، ولولاه كانت كغيرها لا فضل لها ولا شأن، فقال[4]:

وما عذبات البان والرند والنقا   وسفح اللوى لولا الجنابُ المعظم

وكثيراً ماوصف الشاعر معاناته من بعد هذه الأماكن ومن فراق الحبيب الذي يجعله في حزن دائم، لايملك إلا أن يذرف الدموع التي لازمته في قصائده عامة ونبوياته خاصة، إنه يذرفها شوقاً وحنيناً إلى الرسول ﷺ، فيقول[5] :

---

[1] المصدر نفسه : 32
[2] المصدر نفسه : 42
[3] المصدر نفسه : 54
[4] المصدر نفسه : 34
[5] المصدر نفسه : 38

وأشتاقُ من نجدٍ معالمَ ربعِها ... ومِن نبتِها زهرُ الرُّبا العاطرُ المجنى
وإن أنا لم أسفحْ على السفحِ عبرتي ... فلا أضحكَ الرحمنُ لي بعدها سنّا

إن شوقه إليه ﷺ وإلى المدينة المنورة فاق كل شوق، وقد أجاد فيه وعبر عنه بحرارة وشاعرية في قوله[1] :

ترى هل ترى عيني معالمَ طيبةٍ ... وعرفُ الصّبا من طيبها يتنسَّمُ
وأُلصقُ بالأعتابِ خدي وأرضِها ... أقبِّل إجلالا ثراها وألثمُ

كذلك نجده لا يذكر الدمع إلا ويذكر معه العقيق وكأنهما متلازمان، وقد أراد الشاعر بذلك أن يدل على تعلقه الكبير بالعقيق وهو مكان في المدينة المنورة قرب ضريح الرسول ﷺ، وعلى قدرته الفنية في إفادته من التشابه اللفظي بينه وبين سميه الحجر الكريم الذي تتخذ منه حبات العقود وغيرها، فشبه دموعه التي مازجها الدم بحبات العقيق، فقال[2] :

يسفحُ الدمعُ في الخدودِ عقيقا ... حبّذا السفح مؤذنًا بالعقيقِ

وقال أيضاً في موضع آخر[3] :

نثرتُ على سفحِ المحاجرِ أدمعي ... عقيقا ومنها قد نظمتُ لهم سِمطا

لذلك لم ير بُدًّا من استعطاف أحبته طالباً الرفق بحاله[4] :

فعطفا عُريب الحمى عطفا لمغرم ... ورفقا بمن أودى الغرام به رفقا

إذ اشتد من الحزن وعلا منه النواح حتى تعلمت منه الحمامة الألحان والعشق[5] :

تعلمت الألحان من نوحي الورقا ... وقد أخذت عني الصبابة والعشقا

---

[1] المصدر نفسه : 37
[2] المصدر نفسه : 52
[3] المصدر نفسه : 56
[4] المصدر نفسه : 50
[5] المصدر نفسه : 49

كما أكسبه حبه لأحبته الرقة والخضوع، فصار عبداً لهم[1] :

ورققني في الحبِّ وجدُ هواكـم   وأصبحتُ وجداً في الغرامِ لكم رقّـا

ولم يُبقِ الحب للشاعر سوى السقام، الذي رضي به وقنع، ورأى أن حياته لا قيمة لها إلا بموته في حب من أحب، وأن نعيمه لا يتحقق ولا ينجلي إلا فيما يبذله من آلام وشقاء في سبيل حبه، فلا كان ذاك المحب الذي لا يجود بروحه طواعية لحبيبه[2] :

ولم يبقِ لي غيرُ السّقامِ هواكم   فللحبِّ ما أفنى وللروحِ ما أبقى
حياتي بكم أنّي أموتُ صبابةً   وفيكم نعيمي في الغرامِ بأن أشقى
ومَن لم يجدْ بالروحِ طوعاً لأمركم   ورامَ حياةً لا يعيشُ ولا يبقى

وهذا يذكرنا بقول ابن الفارض[3] :

عذِّب بما شئت غير البعد عنك تجد   أوفى مُحبٍّ بما يُرضيك مبتهجِ
وخذ بقيةَ ما أبقيتَ من رمقٍ   لاخير في الحب إن أبقى على المهجِ

وقد استعان الشاعر بالنوم الذي خاصمه منذ زمن بعيد علّه يرى طيف الأحبة في منامه، ولكن خاب رجاؤه، فالرقاد قد جفاه، وامتنع عنه، فغدا يرعى النجوم طيلة الليل[4] :

بالله إلا يا رقادُ رجعت لي   فلعلّ ضيفُ الطيفِ يطرقُ مضجعي
ولَرُبَّ ليلٍ بالسهادِ قطعته   والعينُ مذ سمحوا بها لم تهجعِ
وغدوتُ أرعى النجمَ فيه ساهرا   رعي الغزالةِ للدجى في المطلعِ

ولقد أشفق عليه أصدقاؤه، فعذله بعضهم، وطلبوا منه السلوان، فلم يمتثل لذلك وردهم بقوله[5] :

---

[1] المصدر نفسه : 49

[2] المصدر نفسه : 49

[4] ديوان ابن الفارض : 331

[4] ديوان ابن مليك : 41

[5] المصدر نفسه : 42

ياعاذلي خفّض عليك ولا تلُـــم   فلئن عذلـــتَ عذلتَ من لم يسمعِ

ورمى هذا العاذل بالجهل، لأنه لم يعلم أن حبه للرسول ﷺ قديم قد جبل الله قلبه عليه قبل أن يخلقه، فغدا على الفطرة التي ولد عليها، ثم شربها مع الحليب منذ كان في المهد رضيعاً، قال[1] :

وفي المهدِ قد أرضعتُ ثديَ مديحِهِ   وهمتُ به من قبلِ أن أودعَ القِمطا

إن هذه المرحلة المعبرة عن التجريد الفطري التي تشمل الفطرة المحمدية المطلقة المركوزة في الجبلة الإنسانية التي جبل الله عز وجل الإنسان عليها، ذلك أن "كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه"[2]. لذا كان للتربية والنشأة الأثر الكبير في حياة الطفل، إذ يعمد الأبوان إلى غرس حب الرسول ﷺ في قلوب أولادهم من خلال ترسيخ الصورة النبوية النموذجية الكاملة في وعيهم ولا وعيهم، مطبقاً ما جاء في الحديث الشريف : "أدبوا أولادكم على ثلاث خصال : حب نبيكم وحب آل بيته وتلاوة القرآن"[3]. الأمر الذي يجعل الطفل يتعلق بالرسول ﷺ ويرتبط به، فيتوقد قلبه بالنور الإيماني والحب النبوي، ويصبح فخوراً بانتمائه إلى رسول الله ﷺ[4] وقد عبر عن ذلك ابن مليك بقوله[5]:

علقت بكم طفلاً ولولا هواكم   لما كنتُ أدري ما الغرامُ وما العشقا

إن هذا الحب والهيام طَبعٌ طُبـعَ عليه الشاعر، إنه طبع وجبلة وليس تطبعاً، وليؤكد هذا أقسم بحياة من أحب وهو قسم عظيم فقال[6] :

وحياتهم قسما وحقِّ صنيعـــهم   حبّي لهم طبــــعٌ بغير تصنّعِ

---

[1] المصدر نفسه : 57

[3] الجامع الصحيح : 100/2

[4] كشف الخفاء ومزيل الإلباس : 76/1

[5] منهج التربية النبوية للطفل : 341- 342

[6] ديوان ابن مليك : 49

[7] المصدر نفسه : 43

كما أكد في مكان آخر وفاءه وإخلاصه لمحبوبه الذي كان كما يتمنى ويريد، فقال[1] :

لسوى هواهم لم أملْ فكـأنّما خُلقوا على عـهدِ الهوى ومُـرادي

كمـا تحـدث الشـاعر عـن جمـال محبوبتـه الرامـزة إلى الحقيقـة المحمدية، ذلك الجمال الذي استحوذ على كيانه ووجدانه فقال[2] :

تراءت فكلٌّ ناظرٌ لجمـالِها ومالت فكـلٌّ في هـواها متيَّمُ

وشبهها أيضاً بالشمس تارة وبالقمر تارة أخرى، فقال[3] :

فهـي شمـسٌ تطلعـت مـن خباهـا وعليها من البراقعِ هـالَه

رأت البدرَ في الكمالِ فـأبدت واضحا بالسنا تـريه كـمالَه

وإذا ما تعمقنا في الذوق الصوفي وجدنا أن الشمس هنـا رمـز للحقيقة الإلهيـة المطلقـة، والبـدر رمـز للنبي الكـريم ﷺ ومظهـر الإنسـان الكامـل، وتجلّي الحقيقة فيه هو تجلي في مظهـر الكمـال في الوجود، ويؤكـد هـذا ما نراه عند ابن عربي الذي رأى أن البدر هو إحدى التمثيلات التي استعان بها لبيان جانب في نظرياته في : التجلي والنور والخلافة، فالشمس التي لها النـور بالأصـالة عنـدما تظهـر في القمـر عينـه وتـنيره كلـه يسـمى بـدراً، وكذلك الحق في تجليه الأكمل بأسمائـه وأحكامـه علـى ذات الخليفـة [4]. وهو الإنسان الكامل متمثلاً بالرسول ﷺ.

ثـم انتقـل الشـاعر مـن وصـف الجمـال الكلـي أو الصـورة الكليـة لمحبوبته إلى وصف بعض تفصيلات الجمال الجزئية، فكان للخالِ وللعيون النصـيب الـوافي مـن ذلـك، فغالبـاً مـا رأى الشـاعر الخـال مسـكاً في خـد محبوبته التي يرمي لحظها سهاما وتجرد منه نصالا، قال[5] :

---

[1] المصدر نفسه : 46

[2] المصدر نفسه : 32

[3] المصدر نفسه : 59

[4] المعجم الصوفي : 188

[5] ديوان ابن مليك : 58

حين أضحى بخدِّها المسكُ خالا قلتُ رفقا بمهجةِ الصبِّ خالَه
رشَقتْني من لحظِها بسهامٍ بعدما جرَّدت عليَّ نصالَه

وكثيراً ما خاطب حبيبته مخاطبة الجمع تعظيماً وتكريماً وتعبيراً عن رضاه بكل تصرفاتها تجاهه[1] :

أأحبابنا صدّوا ورقّوا وأعرِضوا وجودوا وجوروا واعدلوا وتحكّموا
فقلبي على ما تعهدون من الوفا مقيمٌ وحبلُ الودِّ لا يتصرَّمُ

ومن اللافت للنظر، إلحاح الشاعر على كلمة عرب وعُريب وأعاريب، وتكراره لذكرها في وصف حبيبه مثل قوله[2] :

وحيِّ عريبَ الحيِّ واحمل تحيتي وقلْ مغرماً غادرتُه وبكم مُضنى
عريبٌ بروحي منهم ابتعتُ نظرةً فقلبي على حكمِ الهوى اتخذوا رهنا

وقوله أيضاً في مطلع قصيدة نبوية[3] :

يا أهيل الحِمى وعرب الفريقِ علَّ من نظرةٍ لصبٍّ مشوقِ

وفي موضع آخر[4] :

واقْرَ النويزلَ من أعاريبِ الحِمى عنّي السلامَ وحيِّ حيَّ طُوَيلعِ

ولعل هذا الإلحاح على صفة العربي ناتج عن الاعتزاز بعروبة الرسول ﷺ، وعن رفض الشاعر شعورياً أو لاشعورياً غياب العنصر العربي عن ميدان الملك والسلطنة بعد أن سيطر عليه عنصر أعجمي، تمتع بكامل حقوق السلطنة وممتلكات العباد. وربما تأثر في ذلك بمنهج الشاب الظريف الذي أعلن عن إيمانه بالعروبة في عصر كثر فيه التحدث عن الأتراك، ولا سيما أن الطبقة الحاكمة من غير العرب، فلم يخفه ذلك،

[1] المصدر نفسه : 33
[2] المصدر نفسه : 38
[3] المصدر نفسه : 52
[4] المصدر نفسه : 42

وإنما تحدث في معظم مدائحه وأغزاله عن حبيب عربي، صوره في إطار عربي تقليدي محض، وأعلنه صرخة عربية بقوله[1] :

قومٌ هم العرب المَحْـــمِيُّ جارهم ... فلا رعـــى الله إلا أوجهَ العربِ

وبذلك خالف ابن مليك الاتجاه العام المعروف لدى شعراء العصر الذين كثيراً ما تغزلوا بعناصر تركية وكردية لينالوا الرضا من ملوكهم وأمرائهم أمثال ابن الساعاتي والتلعفري وغيرهما[2].

إن عروبة النبي ﷺ التي آمن وتمسك بها الشاب الظريف وتأثر به من بعده شاعرنا ابن مليك لم تكن مجرد عروبة عرقية أو عنصرية، وإنما هي عروبة خاصة معربة عن الحقيقة الإلهية الجليلة وعن الحقيقة المحمدية البهية، وقد ذكر عبدالكريم اليافي أن حديث الشعراء عن الجمال العربي والعادات والأمكنة العربية محاطة بجو عظيم من الإجلال، وعلل هذه الظاهرة بأنها إشارة إلى الرسالة الإلهية المتنزلة على النبي العربي ﷺ باللغة العربية[3].

وإذا ما تتبعنا مطالع نبويات ابن مليك وجدناه قد بدأها بتغزل عفيف عامة، التزم فيه إلى حد كبير المنهج الذي حدده ابن حجة الحموي في قوله : "إن الغزل الذي يصدر من المديح النبوي يتعين على الناظم أن يحتشم فيه ويتأدب ويتضاءل ويتشبب مطرباً بذكر سلع ورامة وسفح العقيق والعذيب والغوير ولعلع وأكناف حاجر، ويطرح ذكر محاسن المرد والتغزل في ثقل الردفين ورقة الخصر وبياض الساعد وحمرة الخد وخضرة العذار، وما أشبه ذلك"[4]. ولعل د. عمرو موسى باشا بالغ حين جعل تغزل ابن مليك في قصيدته النبوية التي مطلعها[5] :

هل لصبٍّ قد غير السقـــم حالَه ... زورةٌ منكـــــم على أيّ حاله

---

[1] ديوان الشاب الظريف : 5
[2] تاريخ الأدب العربي في العصر المملوكي : 253- 259- 260
[3] دراسات فنية في الأدب العربي : 427
[4] خزانة الآداب : 11
[5] ديوان ابن مليك : 58

خروجاً عن الاحتشام والتأدب[1]. وهو في الواقع لا يتعدى أن يكون تغزلاً تقليدياً يميل إلى العفة والاحتشام.

وهكذا يتضح لنا أن المقدمات الغزلية في المدائح النبوية عامة كانت طويلة، استغرقت أكثر من ربع أبيات القصيدة تقريباً. وقد عبر ابن مليك فيها عن مشاعر حبه العميقة للديار المقدسة وللرسول الكريم ليروي بذلك ظمأ قلبه المحب المشتاق الذي يعاني آلام البعد والفراق.

وكانت هذه المقدمات التغزلية وسيلة للمدح النبوي من جهة، وغاية في ذاتها من جهة أخرى، عبر ابن مليك من خلالها عن حبه الشديد للرسول ﷺ، فالمحبوب في قصيدة المدح العادية شخصية مستقلة غير شخصية الممدوح، والتغزل بها هو مدخل إلى المدح فقط، أما في المديح النبوي فشخصية المحبوب هي شخصية الممدوح نفسه. ولما كان منهج المدحة النبوية يقتضي أن يكون بدؤها بالتغزل تمهيداً للمدح النبوي، فلا بد من أن يحسن الشاعر الانتقال إليه فيكون الانتقال طبيعياً سلساً رقيقاً، وهذا ماحاول أن يصل إليه ابن مليك، وقد استطاع أن ينجح في تحقيق ذلك بشكل عام ومن ذلك قوله[2] :

ثـمَّ لمـا أن سـلَّمتْ أذكـرَتني	مـدحَ مَـن سـلَّمت عليـه الغزالـه
خاتمُ الأنبياءِ والرسلِ حقّـا	من أتى بالهـدى وأدّى الرِّساله

وقوله في قصيدة أخرى[3] :

يـا رعـى الله مـنهم رشـأ	جلَّ في الحسنِ عن ظبا السِّربِ
أولُ الأنبـياءِ خاتَمهـم	أكرمُ الـرسلِ سيِّـدُ العربِ

ولعله في قصيدته التي عارض فيها بردة كعب بن زهير، ومطلعها[4] :

رأى العقيقَ فأجرى دمعَه لـولـو	متيَّم دمـه بالهجـرِ مطلولُ

---

[1] تاريخ الأدب العربي : 403

[2] ديوان ابن مليك : 59

[3] المصدر نفسه : 54

[4] المصدر نفسه : 68

قد خرج عن هذا الاتجاه، فرغم أن الغزل يبدو فيها مشابهاً لتغزله في قصائده الأخرى إلا أنه أورد فيها بيتين أوضحا خلاف ذلك، فالحبيب فيها يبدو غير الممدوح، ولذلك اضطر الشاعر إلى انتقال مختلف يناسب ذلك، قال[1] :

يا صاح دَعني من ذكرِ الحبيبِ ومن ... بانت سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ
وليس في ربَّة الخلخالِ لـــي أربٌ ... بل خاتم الأنبياءِ القَصدُ والسولُ

لقد حاول أن يعارض بردة كعب، ويتتبع خطاه من حيث الشكل والمضمون، ويماثله في المعاني، وفي تضمين بعض الكلمات بل بعض الأشطر أحياناً من مثل قوله[2] :

ماضي العزائم والأبطـال في قلق ... "مهنـد من سيوف الله مسلول"

وقد أجاد ابن مليك معارضة كعب، فأخذ روح القصيدة، ولم يتبع جزئياتها، ويكون بهذا قد سار على نهج من سبقه من الشعراء أمثال الأبيوردي والزمخشري.

وتعد المقدمات التغزلية في مدائح ابن مليك، والتي ليست كمثيلاتها في قصائد المدح العادية في غير الرسول ﷺ مقدمة منفصلة عن الغرض الرئيس وهو المدح، لكنها في الوقت نفسه جزء رئيس في المدحة النبوية تدور حول حب الرسول ﷺ الذي رمز له فيها بليلى وسعدى وغيرهما، وأشار إليه بذكر أسماء الأماكن التي شرفت بجواره، وما فيها من نباتات وأشجار، ولا يميزها مما بعدها من المديح النبوي سوى رمزيتها من جهة، وطغيان الجانب العاطفي المواري بالحب من جهة ثانية، على الرغم من أن مابعدها لم يخل منه، ولكنه كان فيها أعظم وأكبر.

اتسم مديح ابن مليك للرسول ﷺ بأنه كان على نوعين : مديح معنوي، ومديح مادي محسوس اختص الأول بالصفات المعنوية من عظمة ورفعة وتفرد وسمو كقوله[3] :

نـبيٌّ لـه جـاهٌ عظـيمٌ ورفعـةٌ ... وقل ما تشا في وصفِهِ فهو أعظمُ

---

[1] المصدر نفسه : 68

[2] المصدر نفسه : 68

[3] المصدر نفسه : 34

هو الفاتحُ المبعوثُ والخاتمُ الذي به كنزُ أسرارِ النبوَّة يختمُ
هو البحرُ إلا أنَّ موردَه حلا هو الجوهرُ الفردُ الذي لا يُقسمُ

وأنه ﷺ جاء رحمة للعالمين بشيراً رؤوفاً رحيماً بهم، وصفاته لاتعد ومناقبه لاتحصى[1] :

وهو الذي رحمةً للعالمين أتى مبشّرا وبهِ قد بشَّر الرسلُ
وهو الرؤوف بنا البر الرحيم وذو المجد الذي بعلاه يضرب المثلُ
وهو المعدُّ لنا يومَ المعاد وإن عُدَّت مناقبُه لم يُحصِها جملُ

أما المديح المادي المحسوس فقد ذكر فيه ابن مليك صفات رسول الله ﷺ الخَلْقية التي تبين لنا معالم صورته، فقال مشبهاً الرسول ﷺ بالقمر في تمامه، بل بتفوقه على الأقمار جمالاً وبهاءً وحسناً[2] :

فلي قمرٌ في ذلك الأفقِ قد سما يفوقُ على الأقمارِ بالواضحِ الأسنى
جميلُ المحيّا أزهرُ اللونِ أبلجُ بريقُ الثّنايا أكحلُ أدعجُ أقنى

وقد وصف شخصية الرسول ﷺ أيضاً، وما تضفي على شكله من جمال وملاحة، فهو كامل الخَلق عظيم الخُلق، تراه متهللاً ضاحكاً طلقاً[3] :

وأوسعُهم صدراً وأسمحُهم يدا وأملحُهم وجهاً وأعذبُهم نطقا
وأرفعُهم قدراً وأكثرُهم ندى وأكملُهم خَلقاً وأعظمُهم خُلقا
يريك محيّاً بالحيا متهلّلاً تراه إذا ما جئتَه ضاحكاً طلقا

ثم مدح ابن مليك الرسول ﷺ بالمعجزات الباهرة التي تمت على يديه، والتي تناولتها كتب الأحاديث والسنة، وأوردها في أشكال مختلفة، ومن أهم معجزاته معجزة القرآن الكريم الخالدة التي نسخت شريعته ماسبقها من شرائع، فمحمد ﷺ جاء مصدقاً لها في أسسها وأصولها ناسخاً لكثير

---

[1] المصدر نفسه : 66
[2] المصدر نفسه : 40
[3] المصدر نفسه : 51

من أحكامها وفروعها[1]. وقد ركز ابن مليك على صفة النسخ هذه في معظم مدائحه النبوية، منها قوله[2] :

وجاء للناس بالفرقان فانتسخت بما به جاء توراة وإنجيل
ولم يزل ذلك الحق المبين به يعلو وتسفل هاتيك الأباطيل

وركز الشاعر أيضاً على معجزاته المادية مثل معجزة انشقاق القمر وارتداد الشمس وكررها في جل قصائده[3]:

وله البدرُ شُقَّ نصفين جهرا وكفى آية به ودلاله
واحتشاماً لأجله الشمسُ رُدَّت بعدما أسبلَ الظلامُ حباله

كما تحدث عن بشائر قدومه ﷺ، فلما ولد خرج من أمه نور أضاء مابين المشرق والمغرب، وخمدت نار فارس ولم تخمد قبل ذلك بألف عام، قال[4] :

وأشرقت الأقطار من ضوء نوره وقد خمدت نار لفارس تضرم

كما ذكر من معجزاته سعي الأشجار إليه، ورد بصر الضرير الذي أتى إليه كي يعافيه، وشفاء عيني علي بن أبي طالب حين اشتكاهما، وغيرها من المعجزات التي لاتعد ولا تحصى[5] :

هذا له الأشجارُ حين دعا أتتْ تسعى على ساقٍ بغير تمادي
كم ردَّ من عينٍ وجادَ بها وكم ضاءت به وشفا بها مِن صادي
ولكم له من معجزاتٍ في الورى جلّت عن الإحصاءِ والإعدادِ

ومن معجزاته أيضاً تدفق الماء من بين أصابعه ﷺ[6] :

ومن إصبعيه الماءُ فاضَ وقد جرى معينا فروّى الجيشَ والبلدَ القحطا

---

[1] ورد نسخ الأحكام في كثير من كتب التفاسير منها : التفسير الكبير للرازي : 3/5-430 حتى 434
[2] ديوان ابن مليك : 69
[3] المصدر نفسه : 59
[4] المصدر نفسه : 35
[5] المصدر نفسه : 47
[6] المصدر نفسه : 57

وتظليل الغمامة له أينما سار لتحميه من حر الشمس وقت الظهيرة[1] :

نبيٌّ له كانت تظلُّ غمـــــامة   إذا سار غرباً في الظهيـــرة أو شرقا

وتسبيح الحصى في كفه[2] :

مَن سبَّحت صمُّ الحصى في كفّه   والماءُ منها سالَ عــــذبَ المنبعِ

كما ذكر بعض خصوصيات الرسول ﷺ التي تجعله يفضل غيره من الأنبياء والرسل كلواء الحمد الذي يرفع له يوم القيامة، وحوض الكوثر الذي يسقي منه يوم الحشر المسلم، فلا يظمأ بعدها أبداً[3] :

ولــه لــواءُ الحمــدِ ينصــبُ في غــد   ولغـــيرِه ذاك اللّـــوا لم يرفـــعِ
وهو الذي في الحشر كوثر حوضه   منه يطاف بكل كـــأسٍ مترعِ

أما المعجزة التي ذكرها مدّاح النبي ﷺ جميعاً، وأفاضوا في الحديث عنها، فهي معجزة الإسراء والمعراج، والتي تمثل الاتصال المباشر بين الأرض والسماء، وقد أسهب ابن مليك في ذكر هذه المعجزة، وكررها في معظم نبوياته، من مثل قوله[4] :

ومن إلى المسجد الأقصى المبارك قد   أسرى به وظلام الليل منسدل
وصـــار يعـــرج جبريـــل الأمـــين بـــه   إلى سمـــاء سمـــاء ثـــم ينتقـــل
وقاب قوسين من رب السماء دنـــا   ونال مالا إليه غيـــــره يصل

ولم تكن المعجزات لتنتهي في رأي ابن مليك بموت الرسول ﷺ، بل هي مستمرة حتى بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى عز وجل، فقد تحدث عن طيور بيض كالإوز حامت حول النار التي شبت في المسجد النبوي ليلة الثالث عشر من رمضان عام 886هـ، فأطفأتها بعدما عظمت، ومات بسببها عدد كبير من الناس[5]، وقد وصف ذلك في قصيدة له مطلعها[6] :

---

[1] المصدر نفسه : 50
[2] المصدر نفسه : 43
[3] المصدر نفسه : 43
[4] المصدر نفسه : 65
[5] وفاء الوفا : 454/1
[6] ديوان ابن مليك : 60

سفحت عقيق الدمع من سفح مقلتي وبتُّ لدى الجرعاء أجرع عبرتي

وقد عبر الشاعر فيها عن حزنه وألمه لهذا المصاب الجلل، وتأثره به تأثراً بالغاً، الأمر الذي أبكاه بكاءً شديداً لم يستطع كبح جماحه، حتى حرم على عينيه النوم، فقال[1] :

حرام على عيني كراها وطيبه لما قد جرى يوما وحل بطيبة
جدير لعيني الدموع إذا بكت على حرم قد ضم أشرف بقعة
بصاعقة ليلاً أصيب كأنما لشدة ذاك الهول نودي بصعقة

ويبدو أن الشاعر قد حزن حزناً بالغاً لهذا الحادث الأليم، فوصفه بتفاصيله وجزئياته، ونجد ذلك في عشرة أبيات متتالية، منها قوله[2] :

وعاج إليها الناس من كل جانب وكل ينادي بالحريق بحرقة
ومات بها حرقاً من الناس معشر يزيدون عشرا بابن زين العشيرة
وجاءت طيور ردت النار بعدما أحاطت بكل الحجرة النبوية
وشاهد ذاك الطير من كان حاضرا من الناس مرأى العين من غير ريبة

ولكن رغم الحزن والأسى اللذين ألمّا بالشاعر نجده متماسكاً مؤمناً بقضاء الله وقدره، مسلماً تسليماً مطلقاً لمشيئته، وقد سد على نفسه باب التساؤلات عن سبب الحريق، مؤمناً أن مايأتي من عند الله إنما يأتي لحكمة ما، قال[3] :

ولله في هذا الحريقِ إرادةٌ وما ذاك إلاّ عن علومٍ خفيةِ

وقد ذكر ابن مليك فضل الرسول ﷺ على سائر البشر بما فيهم الأنبياء والرسل، وقد ذكر في القصيدة الآنفة الذكر عدداً كبيراً منهم مثل آدم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى وإدريس وأيوب مؤكداً على أنه ﷺ خير الأنبياء جميعاً، وأمته خير أمة، فقال[4] :

فأنتَ الذي لولاه ما كان آدمُ ولا كان نوحٌ قد نجا في السفينةِ

---

[1] المصدر نفسه : 61
[2] المصدر نفسه : 62
[3] المصدر نفسه : 62
[4] المصدر نفسه : 63

ولا كان إبراهيمُ في الحالِ ناره عليه غدت برداً بأرضٍ أريضةِ
نعم فهو خيرُ الأنبياءِ جميعهم وأمتُه معدودةٌ خيرَ أمةِ

وقد استعان الشاعر في مديحه للرسول ﷺ بالسيرة النبوية، وما فيها من صبره ورحمته ومكابدته وعنائه، والتفاف من الصحابة حوله، يفدونه بالنفس والنفيس لنصره ونصر شريعته، وذكر أول غزوتين في الإسلام وهما بدر وأحد، مشيداً بانتصارات المسلمين، وإبادتهم للشرك والمشركين[1] :

وأبادَ أهلُ الشركِ في أحدٍ وفي بدرٍ لهم قد كان أردى مصرعِ
وحَمى حِمى الإسلام يومَ الروع بالـ ـبيض الحدادِ وكلُّ ليثٍ أروعِ

لقد اختلف شعراء المديح النبوي في طريقة عرضهم للسيرة، فمنهم من اقتطع منها مواقف محددة ذات دلالة كما فعل ابن مليك، وسار بذلك على نهج البوصيري، ونأى بمدائحه عن الاقتراب من النظم العلمي الذي وقع فيه بعض ضعاف الشعراء أو الناظمين الذين تحدثوا في قصائدهم عن السيرة النبوية منذ ولادة الرسول ﷺ حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى[2].

ولما كان لصحابة الرسول ﷺ دور عظيم في سيرته، لأنهم حملوا معه رسالة الإسلام، وجاهدوا في الله حق جهاده، فضربوا أروع الأمثلة في التضحية والإخلاص، كان لهم على مداح النبي حق ذكرهم والإشادة بهم[3]، وهذا مافعله ابن مليك فلا تكاد تخلو قصيدة من قصائده النبوية من مدح أصحاب رسول الله ﷺ وذكر صفاتهم، فهم الكرام الأتقياء الأقوياء في ساحة القتال، آزروا الرسول ﷺ وانتصروا على أعدائهم فقال[4] :

وأصحابُه الرهطُ الكرامُ أولو التقى فأكرِم بهم صحباً وأكرِم بهم رَهطا
أسودٌ ترى في كلِّ يوم كتيبة لبيضهم شكلاً وسُمرِهم نقطا

---

[1] المصدر نفسه : 43
[2] المدائح النبوية : 230
[3] المدائح النبوية : 278
[4] ديوان ابن مليك : 57

كما أنهم لا ينثون عن خوض ساحات القتال ولا يلهيهم عن ذلك شيء، لذلك ارتقعت مكانتهم ونالوا الشرف بتعظيمهم وتبجيلهم للرسول ﷺ، قال[1]:

عن قسْطلِ الحربِ لم يثنوا أعنتهم ... وما لهم من حياضِ الموتِ تهليلُ
لم يلههم عن غناء البيض غانية ... ولا عن الأسمر العسال معسولُ
سادوا وشادوا محلا في العُلا ولهم ... بأشرفِ الرّسلِ تعظيمٌ وتبجيلُ

وبعد انتهاء ابن مليك من مديح الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، كان يحرص على أن يختم مدائحه كغيره من المداحين بالتوسل به ﷺ وطلب المغفرة من الله تعالى جزاءً على مدحهم لرسوله، ولكنه قبل هذا كثيراً ماكان يشكو ثقل ذنوبه وزلاته، وكأنه يقف بين يدي رسول الله ﷺ حقيقة معترفاً نادماً وتائباً صادقاً، فيقول[2] :

إليك رسولَ ألله أشكو كبائرا ... على كبرٍ وارحمتاه لكِبرَتي
وها قد وهى ظهري وقد جئتُ تائبا ... عسى بك أن تمحى وتقبلُ توبتى

ثم يطلب الشفاعة لما قد جنى أيام الصبا والجهل فيقول[3] :

كن شفيعي مما جنيت قديما ... زمن اللهو والصبا والجهالهْ

وأحياناً كثيرة كان يلح في طلب الشفاعة، معرضاً باسمه عسى أن يقبل دعاؤه[4] :

بجنابك "ابن مليك" أضحى واثقا ... فعساه يأمن هول يوم المفزِع
إنّي بمدحك في القيامةِ لم أزل ... أرجو التخلُّصَ لي وحسنَ المطلعِ

وبعد التوسل يأتي حسن الختام بالصلاة على النبي وعلى آله وصحبه دائماً وأبداً، من مثل قوله في خاتمة إحدى نبوياته[5] :

---

[1] المصدر نفسه : 70
[2] المصدر نفسه : 64
[3] المصدر نفسه : 60
[4] المصدر نفسه : 44
[5] المصدر نفسه : 48

فبحقّــهِ يــا ربِّ أســبابي بهـــا يَسِّـــرْ وثَبِّـــت بـــالتُّقى أوتـــادي
واجعلْ على الهادي صلاتك دائما لاتنقضـــي أبـــداً بغـــيرِ نفـــادِ
وعلى القرابةِ والصحابةِ مَن بتـــم يحلو الختامُ ويحســـنُ استطرادي

وقد حاول الشاعر أن ينوع في تعبيره عن الصلاة على النبي ﷺ بأن يعرضها في كل مرة في معرض جديد، أو في صورة جميلة مختلفة عن مثيلاتها في القصائد الأخرى، من مثل دعائه بكثرة الصلاة عليه ﷺ كلما شدا قمري وغنى في الرياض وعلى الأشجار[1] :

وصلِّ على المختارِ والآل ما شدا على الأيك قمـريٌّ وفي روضـة غنّـى
وضاعف صلاتي بالسلام وبالرضى على الصحب والأتــباع وارضَ بهم عنّا

وكذلك كلما فاحت الرياض بالشذا العطر بقوله[2] :

صـلى عليـك الله يـا علـم الهـدى مــا فــاح روضٌ بالشــذا المتضــوع
وعلى القرابة والصحابة من بتــم حسن الختام حلا وحســن المطلع

وهــذا الانتقــال مــن التغــزل النبـوي إلى ذكــر صـفات الرسـول ﷺ ومعجزاته، ثم عرض بعض مواقف السيرة، ثم طلب الشفاعة والعفو ثم الصلاة عليه ﷺ، هي نسق واحد سار عليه ابن مليك في جل قصائده النبوية كما سار عليه غيره من الشعراء الذين عاصروه والذين سبقوه، وقد أجاد في معانيها وأسلوبها، وفي صورها وألفاظها، إلى حد كبير جعلنا نشعر بحرارة إحساسه، وتدفق مشاعره وأشواقه.

تأثر ابن مليك بالشعر الصوفي :

من البديهي أن يتأثر ابن مليك في مديحه النبوي بشعراء التصوف ومواجيدهم وأشعارهم التي كان لها القِدْحُ المعلّى في هذا العصر وما قبله، وذلك لاشتراك الغرضين : المديح النبوي والشعر الصوفي في أمور عدة، فكلاهما منطلق من الدين وطائف حوله وعائد إليه، وفي كليهما تجلى

---

[1] المصدر نفسه : 41

[2] المصدر نفسه : 45

حب الرسول ﷺ والتلذذ بذكره، والتحدث عن سيرته ومعجزاته وصحابته، والتشوق لمدينته ولمهبط وحيه وغيرهما من الأماكن المقدسة التي ذكرها ابن مليك بكثير من الوجد والشوق والحب من مثل قوله[1] :

رجِّــعْ حنينَــك أيُّهــا الحــادي إذا	ما جِزْتَ يوماً بــــــالغوير ولعْلَعِ
واقرَ النـويزلَ مـن أعاريبِ الحمـى	عنّي السلامَ وحيِّ حــــيَّ طويلعِ
وأنِخْ بسلعٍ فالعذيبِ فبــــارقٍ	فالرقمتينِ فحاجــــرٍ فــالأجرعِ

ومثل هذا نجده لدى كثير من شعراء التصوف مثل ابن الفارض في قوله متشوقاً إلى الحجاز، وما فيه من الأماكن التي يذوب القلب لذكرها [2] :

يـا راكـبَ الوجنـاءِ، بلغـتَ المُنـى	عُجْ بالحمى، إن جزتَ بالجــرعاءِ
متيمِّمـــاً تلعـــات وادي ضـــارجٍ	مُتيامنًا عــــــن قاعةِ الوعساءِ
وإذا وصلت أثيلَ سلع فالنَّقـــا	فالرقمتين، فلعلـــــع، فشـظاءِ

وأما العلاقة بين مقدمات القصائد النبوية التغزلية والتغزل الصوفي فقد تخطت علاقة المشابهة والتقارب التي وجدناها بين المديح النبوي والشعر الصوفي، إلى درجة التوحد، لأنهما أفادا من مصادر واحدة أهمها الغزل العذري العفيف، ولأنهما ارتبطا كذلك بمضمون واحد هو الحب الإلهي والحب المحمدي. وقد بدا ذلك واضحاً في شعر ابن مليك، فهو في ظمأ للحبيب لا يرتوي، وفي وجد وحنين وعاطفة لا تنضب ولا تغيض، ومن المعروف أن الشعر الصوفي ظاهره غزل في محبوبة رمزية، وباطنه غزل بالذات الإلهية وهيام بحبها وفناء فيها. وتعد ليلى العامرية من أكثر الرموز شيوعاً، حيث أكثر من ذكرها شعراء المتصوفة مثل ابن الفارض في قوله[3] :

أبرقٌ بدا من جانبِ الغورِ لامــعُ	أم ارتفعـــت عن وجــهِ ليلى البراقعُ

وذكرها العفيف التلمساني في قوله[4] :

---

[1] المصدر نفسه : 42.

[2] ديوان ابن الفارض : 311

[3] المصدر نفسه : 345

[4] تاريخ الأدب العربي في العصر المملوكي : 209

رأوا عَطف ليلى قد تثنّى فأشركوا وقــــد يتثنَى حُسنُها وهو مفردُ
فإن حاولوا منّي الجحودَ أو الـــرَّدى فهذا دمــي حِلٌّ لهم لستُ أجحدُ

وقـد تـأثر ابـن مليـك بهـذا الرمـز الصـوفي حـين أفـاض في تصـوير أحاسيسه تجاه ليلى العامرية في مقدمة مدحتين من مدائحه النبوية، قال في إحداهما[1] :

فــؤادٌ بــذكرِ العامريــةِ مغــرمٌ وصبٌّ هــــواه في الضلوعِ مخيِّمُ
وبرقٌ سَرى وهنًا بأكناف بــارقٍ أم الثغرُ من ليـــلى غـدا يتبسمُ

ولم يكتف باستخدام مثل هذا الرمز (ليلى) فقط، وإنما أتى بمعنى من معاني التصوف الفلسفي العميق، فوصف الذات الإلهية بأنها الخفية لشدة ظهورها[2]، فالأمر أو الشيء إذا كان ظاهراً واضحاً جلياً ألفته العين إلفاً يغطيه ويمنع رؤيته، وقد صاغ ابن مليك تلك الفكرة في قالب غزلي رقيق مفعم بالعاطفة القوية الصادقة، فقال[3]:

ومن عجبٍ عنهم أروحُ مسائــــلا وبين ضلوعي قد أقـــاموا وخيَّموا

فهو يبحث عن أحبته ويسأل عنهم رغم أنهم مقيمون في قلبه وبين ضلوعه.

إن التبجيل الكبير الذي رأيناه في معاني ابن مليك والذي يتناسب ومنزلة الحبيب العالية، كان مشبوباً بالعاطفة الصادقة المشبعة بالروح الصوفية الهائمة بحبه ﷺ. أما فكرة كون الرسول ﷺ أول المرسلين أو أول الخلق فهي فكرة صوفية تدور حول الحقيقة المحمدية التي تعني أن الرسول ﷺ أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل هو الإنسان الكامل في أخص معانيه، وتعني أنه ﷺ مبدأ خلق العالم وأصله لأنه النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء، وهو منتهى غايات الكمال الإنساني الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود والمشكاة التي يستقي منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن[4]، يقول في ذلك[1] :

---

[1] ديوان ابن مليك : 32
[2] المعجم الصوفي : 755
[3] ديوان ابن مليك : 33
[4] المعجم الصوفي : 347- 352

هو الفاتحُ المبعوثُ للرسل خاتـــمٌ   فآخـــــــرُهم بعثًا وأوَّلهم خُلقا

وقد تأثر ابن مليك بمعان ارتبطت بالمتصوفة، وسبقه إليها كثير من شعرائهم مثل البوصيري، فهو المحب الهائم في حبه لا يستمع لنصح عذاله، ولا يفيق من حالة الهيام التي وقع فيها، إنما يكون في حالة من الاستغراق والغياب عن الوجود وما فيه، تجعله لا يسمع من حوله ولا يعي ما يقولون، قال في هذا[2] :

قــلْ للـــذي تلقــى يعيـــبُ جهالـــةً   ميتُ الصبابةِ لا يفيقُ ولا يعــــــي
يا عاذلي خفِّض عليك ولا تلُـــم   فلئن عذلتَ عذلتَ مــن لـم يسمعِ

وهو في ذلك متأثر بقول البوصيري[3] :

محضتني النصحَ لكنْ لستُ أسمعُهُ   إنَّ المحبَّ عن العذّال في صَمَمِ

ولما كان البوصيري مثلاً يحتذى لشعراء المتصوفة في مصر والشام في ذلك العصر، وقصة بردته معروفة[4] تناقلها الناس على مر السنين، فمن غير المستغرب أن يحذو ابن مليك حذوه وينظم قصيدته التي مطلعها[5] :

سفحتُ عقيقَ الدمعِ من سفح مقلتي   وبتُّ لدى الجرعاءِ أجرعُ عبرتي

على منواله، فيستغيث فيها بالرسول ﷺ خاتم الرسل ومفرج الكرب، أن يشفيه من دائه الذي أصابه في عينيه كما شفى البوصيري من داء في جسمه، ويكون شفيعاً له يوم الحشر، فقال[6] :

أيـا بـن كـريمٍ وابـن خـيرِ كريمـةٍ   بك اليومَ أرجو كشفَ ضُرٍّ كريمتي
وأرجوك في الحشرِ الصراطَ تجيزُني   جوازا جزاءً عن إجازةِ مِـــــدحتي

---

[1] ديوان ابن مليك : 51

[2] المصدر نفسه : 42

[3] ديوان البوصيري : 166

[4] ديوان ابن الفارض : 221

[5] ديوان ابن مليك : 60

[6] المصدر نفسه : 64

كما أفاد أيضاً في قصيدته هذه من تائيتي ابن الفارض الصغرى والكبرى وخاصة في الوزن والروي، ومطلعهما[1] :

سقتني حميًّا الحبِّ راحةَ مقلتي   وكأسي مُحيّا مِنْ عنِ الحسن جلّتِ

والأخرى[2] :

نعم بالصّبا قلبي صبا لأحبـــتي   فيا حبّذا ذاك الشـــــذا حين هبّتِ

ولا يخفى تلاقي قصيدة ابن مليك مع قصيدتي ابن الفارض في بعض معاني المديح فضلاً عن القول بالحقيقة المحمدية التي كانت أقصى مايمدح بها الشعراء الرسول ﷺ.

وهكذا سار ابن مليك في جل مدائحه النبوية على طريقة شعراء عصره ومن سبقهم من الشعراء، فاتبعهم في المنهج الذي اتخذوه في مدائحهم النبوية، واستطاع أن يضفي عليها نوعاً من حرارة الإحساس، وتدفق العاطفة. وقد تأثر بموجة التصوف التي اجتاحت عصره آنذاك وبشعرائه وأشعارهم مضموناً وشكلاً.

---

[1] ديوان ابن الفارض : 209

[2] فوات الوفيات : 368/3

المصادر والمراجع

- تاريخ الأدب العربي، بروكلمان كارل الترجمة بإشراف : محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر1995م
- تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين - بيروت1984م
- تاريخ الأدب العربي في العصر المملوكي. عمر موسى باشا، دار الفكر دمشق 1999م
- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). محمد فخر الدين الرازي، المطبعة الحسينية المصرية ط/2، 1324هـ
- الجامع الصحيح، البخاري. محمد بن إسماعيل، عناية : محمد الناصر، دار طوق النجاة، بيروت 1422هـ
- خزانة الآداب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، تحقيق : كوكب دياب، دار صادر، بيروت 2001م
- دراسات فنية في الأدب العربي. عبدالكريم اليافي، ط1 1963م
- ديوان ابن الفارض. عمر بن علي، تقديم : مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1990م
- ديوان البوصيري. محمد بن سعيد، شرح : أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت 1995م
- ديوان الشاب الظريف. شمس الدين بن عفيف، المطبعة الأهلية بيروت د.ت
- ديوان النفحات الأدبية من الزهرات الحموية. ابن مليك الحموي، تحقيق : إسراء الهيب، الهيئة العامة للكتاب، دمشق 2010م
- ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا. الخفاجي. شهاب الدين أحمد بن محمد، تحقيق : عبدالفتاح الحلو - مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة. 1967م
- وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. نور الدين السمهوردي، تحقيق : جمال الدين أحمد السمهوردي، مطبعة الآداب والمؤيد، مصر 1326هـ
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد. شهاب الدين عبد الحي، تحقيق : محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير- دمشق بيروت 1993م
- الشعر العراقي في القرن السادس الهجري. مزهر عبيد السوداني، دار الرشيد- بغداد 1980م
- فتح الباري، ابن حجر. أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت 1379هـ

- فوات الوفيات. محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق : إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1974م
- في ديوان العرب. عبدالكريم الأشتر، دار الرضا- دمشق ط1 2006م
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس. إسماعيل العجلوني، إشراف أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت 2000 م
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. الغزي. نجم الدين، تحقيق : جبرائيل جبور. دار الآفاق الجديدة. بيروت 1979م
- المدائح النبوية حتى نهاية العصر المملوكي. محمود سالم، دار الفكر- دمشق 1996م
- المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، يوسف بن إسماعيل النبهاني، دار المعرفة- بيروت 1974م
- المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع. محمد عيسى صالحية، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- القاهرة 1995م
- المنفرجتان مع شرح المنفرجة الأولى للشيخ زكريا الأنصاري.التوزري والغزالي، تحقيق : عبدالمجيد دياب، دار الفضيلة، القاهرة 1999م
- المعجم الصوفي. سعاد الحكيم، دندرة، بيروت 1981م
- معجم المطبوعات العربية والمعربة. سركيس. يوسف اليان، دار صادر بيروت، مصر 1928م
- منهج التربية النبوية للطفل. محمد نور سويد، تقديم : أبو الحسن الندوي ومحمد فوزي فيض الله، دار ابن كثير، دمشق، بيروت 1997م

شعر

د. أحمد فوزي الهيب

آهات مولوية

آهِ من آهـي وآهِ...

آه من لحظة وصلٍ ساميةْ

تذرف النفس عليها الأدمعا

يفتح القلب إليها الأذرعا

آهِ من آهـي... لماذا ألهبت عقلي ولم ترحم سهادي ؟!..

آهِ من آهـي... لماذا أظمأت روحي، ولم تطفئْ فؤادي ؟!..

آهِ من آهـي وآه....

وأدور مثلما دار جلال الدين[1] قبلي كالفلكْ

دار مثلَ الأرض، مثلَ البدر، مثلَ الشمس، مثلَ النجم في الكون الرحيب

مثلَ ما في ذرَّةٍ منْ دائر حول القلوب

درتُ، لا، بل طفتُ، حتى صرتُ مثلَ الكونِ طائفْ

طفتُ حولَ القلب موّاراً بآهاتٍ وأنّاتٍ، ولحنُ الناي يدعو كلَّ هائمْ

طفت بالقلبِ طوافَ العاشقِ الهيمانِ يرجو حبَّهُ، يدعو بدمعٍ ساخن أرخى العنانا

طاف قلبي حول سرِّ الكونِ يسري في الهوى يبغي الأمانا

علّه يحظى بوصلٍ لا يرى فيه سوى قلبٍ محبّ طائفٍ قد جمّع الكون جميعاً والزمانا

---

[1] المولى جلال الدين الرومي.

ويذوب...

وأذوب...

ذوبانَ العطر في أنداء وردةْ

ذوبانَ الشوق في أسحار ليلةْ

ذوبانَ الروح في آلاء سجدةْ

ذوبانَ النور في أجواء درةْ

ذوبانَ الآهِ في أنّات نايٍ مولويٌّ فوقَ آفاقِ الزمانِ

آه من آهِي وآه

آه يا لحظةَ وصلٍ ساميةْ

لحظةٍ في السحَر الهادي العليلْ

يعزف النايُ الرخيمْ

ترقصُ الأرواحُ تسمو للجليلْ

والشجيراتُ تميلْ

تُنشدُ الأنسامُ فيها أُغنيةْ

تحتَ عنقودٍ تلالا خمرُهُ مثلَ سنا برقِ الليالي

فوقه الهدهدُ يهدي نحو عرشٍ ذي ظلال وارفةْ

هدهدٌ يرنو إلى السر العظيم

آه يا سرّي العظيم.

آه يا سرّي الرحيم.

ألف آهٍ.. ألف آه

■■■

البعد الصوفي في نظرية المعنى وأسسها عند غلوتن موريس

د. نذير بوصبع

جامعة الجزائر 2

لا ينفصل التعامل مع النص الصوفي عن التأويل لأن اللغة ليست أرقاما محددة القيمة أو مادة حقائقها معلومة وثابتة، بل هي بحث يتجاوز البنية اللغوية إلى الذات التي أنتجتها، أي الإنسان، بكل روافده وخلفياته المعرفية والثقافية والاجتماعية، وهي ذات عاقلة فاعلة ومنفعلة في آن، تتلقاها ذات أخرى معادلة لها في القوة ومتناقضة في الإرادة والرغبات، لتغدو اللغة مسرحا لاستعراض الصراعات البشرية ويصبح الفهم اقتراحا تتفاوت قوته بحسب الحجة التي تسنده والمحزن حقا أن هذه القوة تتجاوز حدود الكلمات إلى عوامل أخرى أفعل من الكلمات، عوامل اقتصادية وإعلامية وإغرائية ومالية تشترى بها المعاني والإرادات وتغدو معها المجامع العلمية اللغوية مقاولات تخدم أغراضا غير لغوية.

في هذه الورقة بيان وجيز لمسعى يسلك الوجهة المشار إليها من رجل أراد أن يأخذ الحقائق من منابعها قبل أن يختلط بها نبات الأرض ومعصية الإنسان، يأخذها من القرآن بطريقة موضوعية أشبه بالحساب والتجريب الذي يقدم الحقائق مشفوعة باليقين. إنه الأستاذ موريس غلوتن الباحث الفرنسي المسلم... هو أستاذ معاصر، والمعاصرة حجاب كما يقال، فلا يظهرفضل الحي بين الأحياء، ومن هنا كانت مؤلفاته خير من يتحدث عنه.

فسيرته الشخصية لا يُعرف عنها إلا القليل مما التقطته من الأنترنت، وهو ما يُقدَّم عادة بين يدي مؤلفاته.

فهو فرنسي، ولد بباريس سنة 1926، له أسرة كبيرة العدد، تخصصه العلمي هو تسيير المؤسسات، له دراسات ما بعد التدرج، وكان إطارا ساميا في عدة مؤسسات مهمة.

اعتنق الإسلام سنة 1950، وتعمق في دراسة اللغة العربية، ورحل إلى البلدان العربية، وأدى فريضة الحج.

عكف منذ مدة طويلة على إبراز الجوانب العقلية والروحية في الإسلام من خلال ترجمته لأعمال كبار الصوفية والمتكلمين مثل الرازي

والغزالي وابن عربي، وشارك في كثير من البرنامج التليفزيونية قصد التعريف بالدين الإسلامي.

من أعماله المؤلفة والمترجمة :

Ibn'Aṭâ' Allâh, Traité sur le nom Allâh. Editions les Deux Océans, Paris 1981

Ibn'Arabî, *L'Arbre du Monde*, Editions les Deux Océans, Paris 1982.

Ibn 'Arabî, *Traité de l'Amour*, Editions Albin Michel, Paris 1986.

Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Traité sur les Noms divins*, tome premier, Editions Dervy-Livres, 1986.

Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Traités sur les Noms divins*, tome deuxième. Editions Dervy-Livres, 1988.

وسيبقى أهم تلك الأعمال ترجمته للقرآن الكريم عكس فيها رؤيته اللغوية والصوفية، فجاءت ترجمة ذات فرادة وأصالة، حملت إيمانه العميق بعبقرية اللغة العربية القرآنية وقدرتها على السفر في اختلاجات الروح واحتضان الرؤى الإنسانية في أخفى حركاتها.

نظرية المعنى وأسسها عند غلوتن :

جعل الأستاذ موريس غلوتن الثبات أحد أركان فلسفته اللغوية، وطبقها في أعماله الترجمية وآخرها ترجمته الممتازة للقرآن الكريم، وقبلها عمله الكبير Une approche du Coran par la grammaire et le lexique[1]

وهو عمل سابق وممهّد لترجمته القرآنية، التي تمثل اكتمال نضجه الفكري ونهاية تصوره اللغوي وأبعاده التأويلية.

ويمثّل الاضطرار إلى التأويل قناعة لدى غلوتن، فمنذ ظهور الإسلام، تقلب المسلم بين علاقتين مع الوحي : فهو، من جهة، يفهم الوحي انطلاقا من ثقافته، واختياراته الشخصية، والظروف التاريخية التي تحيط به. ومن جهة أخرى يفهم العالم من خلال الإطار والمعايير والقيم التي علمه القرآن إياها.

---

[1] Dar Albouraq, Beirut, Liban, 1423-2002.

La dynamique de cette situation herméneutique a présidé à l'élaboration de la plupart des grandes disciplines de l'esprit en Islam classique-droit et critique littéraire, théologie, mystique, etc...[1]

الوجود تجل للمحب والتصوف شوق وانجذاب

يتجه غلوتن اتجاها يأخذ من الحب مبدأ وغاية. ويترجم رؤاه العرفانية والمعرفية انطلاقا من هذا المعنى الإلهي المبثوث في الوجود انبثاث الروح في الكائنات... مغلبا صفات الجمال على صفات الجلال في حق الله سبحانه وتعالى.

وهو في هذا التوجّه يفسر الوجود والخلق بتجلّي المحبة الإلهية، ورجوع الكلمات ذات الوجه الدال على اللين والرفق إلى حقل دلالي واحد هو الحب. فالرحمة بجميع اشتقاقاتها ومواردها هي الحب والخير أو إرادة الخير.

وقد تقلّب موريس غلوتن بين الينابيع النظرية والعرفانية حين لامس آثار الرازي وابن عربي وتشرب المزاجين، التصوّري والكشفي، وذلك بترجمته لبعض كتب الرازي وابن عربي، مستجمعا تجربته المزدوجة في ترجمته للقرآن الكريم، مودعا فيها عصارة رحلةٍ من التلقي المعرفي انطلاقا من اللغة العربية وفقهها، وصولا بالمحطة الذوقية العرفانية.

وقد سار على هذا التصور في مؤلفاته، وترجم فيها نظريته القائمة على فلسفة المعنى، التي تردّ كل الحقائق التصورية والكشفية إلى اللغة، وما يختزنه جذرها من معان متعددة تفسح أمام المؤول الكثير من الخيارات، لكنها خيارات موضوعية تؤيدها اللغة ويحتملها فقهها.

استصحاب المعنى الجذري للغة : La racine sémantique

سمة الثبات غالبة على الفلسفة اللغوية عند غلوتن، وقد تحقّق له ذلك بما وجده من معنى داخل الجذر الثلاثي للكلمة، فهذا الجذر يسري معناه الأبدي في سائر الاشتقاقات واللواحق، وهو كالجسر الواصل بين ضفتين متباعدتين.

وقد ألمعت إلى أن اللغة في تصوّر غلوتن حسّيّة في منطلقها، وربما كان تصور الغالبية من الباحثين، لأن الإنسان استمدّ لغته الأولى من العالم الفيزيائي

[1] ibid, p11.

الحسي بالتقليد والمحاكاة، ثم نَقَل اللفظ من معناه الحسي إلى المعاني المجردة، متخذًا من خاصة المجاز جسرًا يسهل هذا الانتقال وييرره.

Très tôt après l'expansion islamique à travers certaines régions du monde, les grammairiens et les lexicographes ont reconnu que la langue arabe et, en particulier celle du Qur'an se formait sur des racines consonantiques en très grande majorité trilitères, chacune d'elle représentant une notion concrète particulière constituant la racine sur lesquelles s'élaborent les ramifications des mots les plus divers en animant par le jeu de la vocalisation, c'est-à-dire des voyelles fondamentales A.U.I.., les 28 lettres imprononçables sans elles[1].

وهذا ما سار عليه غلوتن في انتقاله من المحسوس إلى المجرد، حتّى في أبعد الحالات وأكثرها خفاء وملامسة للغيب. فاتخذ من الاشتقاق وسيلته لبلوغ الدلالات الطارئة، سالكا في ذلك مسلك ابن فارس حين بنى معجمه مقاييس اللغة على تصور واضح لم يحد عنه، فردّ المعاني الاشتقاقية إلى المعنى الافتتاحي الأصلي للكلمة. وسواء اتفق مع ابن فارس في المعنى الذي حصل منه الاشتقاق أو اختلف، ففي كلا الحالتين يتفق معه في المبدأ من جهة، ومن جهة أخرى في الإساس الحسي للمعنى.

وواضح أنه من الصعوبة استصحاب المعنى الجذري للكلمة بهيئته الخام، ذلك أن الجذر قد عرف ابتعادا عن المعنى الأصلي بسبب الاستعمال، واكتسب معاني جديدة، خاصة وأن العربية تناقلها الناطقون بها مشافهة لا كتابة، فكان للعوامل العرقية والمكانية تأثيرها، وتعرضت لتغيرات شتى، ولو قُدِّرَ لهذا الانتقال أن يكون مكتوبا لاستقرت المعاني. كما أن معاني الجذر الواحد متعددة في أغلب الكلمات، مع ما بينها من تقارب.

والمشكلة التي تواجه الباحث حيال هذا الوضع، هي كيفية إبراز المعنى العائد إلى الجذور أو الأصول وربطه باللغة القرآنية، في ظل التطور المتسارع الذي يغذي الكلمة بجديد المعاني التي تغطّي المعنى الجذري، الذي يظل مرجعا وأساسا ينهض عليه معنى الكلمة، وعلى الباحث أو المفسر الوصول إليه.

[1] ibid. p31.

وتتضاعف الصعوبة في الوقت الحاضر حين يروم الباحث الرجوع إلى المعاني الأولية لتراجع اللسان العربي وتقهقر البيان الناصع الذي كانت عليه.

أما الترجمة إلى لغة أخرى كالفرنسية - وبينها وبين العربية من الاختلاف مع العربية ما بينهما-فهي أمر شديد التعقيد.

وإذا نظرنا إلى كلمة "حب" الدائرة في القرآن الكريم، وأخواتها التي تنتمي إلى ذات الحقل الدلالي، كالود، فإننا نرى تعلق غلوتن بجذر الكلمة المعجمي، وهو معنى حسي، مأخوذ من الطبيعة الفيزيائية.

فقد تعرض في كتابه (Le Coran, parole de Dieu) لكمة حب، وودّ، وودُود، ورحمة، والرحمان الرحيم. معتبرًا أن هذه المفردات كلها تحيل على الحب

Plusieurs termes lui font référence…

❖الحُبّ : ينطلق اللفظ من كلمة الحَبّ، ووجه الارتباط بالحُبّ، أن الحبّة تحمل في داخلها الحب أو الشوق الذي صارت به قادرة على النماء في صورة نبات.

Al-hubb, l'amour en rapport avec la semence (habba), la graine contenant en elle l'amour pour qu'elle puisse se développer sous une forme arborescente[1].

وهذا الاختيار التمثيلي ممكن، وتبرِّره المعطيات المعجمية للغة العربية،

Cette assimilation est possible car la racine H.B.B, de ce nom comporte les deux acceptions d'amour et de semence[2].

وبالرجوع إلى ترديدات ابن فارس لكلمة حبّ، والمحبة، نراه يرشح لها المعنى الأول وهو اللزوم (لأن للحاء والباء أصول ثلاثة : اللزوم والثبات، والحبَّة، والثالث وصف القِصر) [3]

فيقول : "وأما اللزوم فالحُبُّ والمحبّة، اشتقاقه من أحبّه إذا لزمه."[4]

والكلمة الثانية هي الودّ، وترجمها بـ Affection ou attachement fidèle d'amour. ويعود جذر هذه الكلمة إلى الوتد، أو الوثاق، ce nom signifie

---

[1] M. Gloton, Le Coran, parole de Dieu, p 119, Dar Albouraq, Beirut 1428-2007.

[2] ibid., p119.

[3] أحمد بن فارس : مقاييس اللغة، 277/1، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط1-1420هـ1999م، دار الكتب العلمية، بيروت.

[4] نفسه.

ومنها étymologiquement le pieu ou l'attache fixe, ce qui se fixe solidement en terre. اشتق الودود، أحد أسماء الله الحسنى[1].

والكلمة الثالثة هي لفظ الجلالة الله، وهي نفسها تعود في اشتقاقها إلى جذر لغوي يدل على الحب الغامر الشديد، Le Nom Allah, quand on lui attribue une dérivation, comporte aussi le sens d'un amour intense.

وقد صرّح في مواضع أخرى بالمأخذ الاشتقاقي للفظ الجلالة، مقتفيا أثر السابقين حين تعرضهم لذلك، وهذا المأخذ هو الوَلَه، ومعناه الحب في درجاته القصوى. واختار الاشتقاق على العَلَميَّة التي قال بها غيره من القدامى كالرازي والخليل وسيبويه، وهو قول الأكثرين[2]. والمانع من الاشتقاق عندهم أن ذلك يجعل معناه معنًى كليًّا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشِّرْكة فيه[3]،

أما القائلون بالاشتقاق فتعددت الاعتبارات المعنوية التي رأوها، والذي يعنينا في هذا المقام هو الرأي الذاهب إلى أنه مشتق من وَلِهَ لكون كل مخلوق واله نحوه، ولهذا قال بعض الحكماء : الله محبوب للأشياء كلها وعلى هذا دلّ قوله تعالى : "وإن من شيء إلا يسبّحُ بحمده"[4].

والكلمة الرابعة هي الرحمان الرحيم، وهما كلمتان لكن يكثر تلازمها في القرآن حتى صارا كالكلمة الواحدة، وترجمهما غلوتن انطلاقا من البحث في الجذر، مع إلماعه إلى الترجمة الدارجة لهما، وهي

Le Tout et Très Miséricordieux,

أما التّرجمة التي تشتقّ من الجذر اللغوي فهي :

…que l'on peut aussi traduire "Le Tout et Très Rayonnant d'Amour[5].

---

[1] M.Gloton, ibid, p119.

[2] الرازي : التفسير الكبير، 156/1.

[3] نظام الدين النيسابوري : تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 75/1، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريا عميرات، ط1، 14246هـ-1996م، دار الكتب العلمية، بيروت.

[4] ابن عادل : اللباب في تفسير الكتاب، 140/1، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مع آخرين، ط2، 2011م دار الكتب العلمية، بيروت.

[5] M. Gloton : Le Coran, Parole de Dieu, p119.

وهـذه الترجمـة انفـرد بهـا غلـوتن وهــي تتـويج لتأمّلاتـه في اللغـة ومـا تفيض به من معاني، كما أنها تتلاقى مع نزعته الصوفية.

وتكفـي الإشـارة إلى بعـض المترجمـين للقـرآن الكـريم وكيـف ترجمـوا هاتين الكلمتين. لنأخذ ترجمة كازيميرسكي، البولندي المتفرنس، فهي عنده :

في البسملة وفي الفاتحة ...clément et miséricordieux...

وكذا في درج سورة الحشر (L'Emigration)

..il est clément et miséricordieux[1]

وترجمها جاك بيرك كذلك بـ

Le Tout miséricorde, le Miséricordieux..[2]

وترجمها الدكتور محمد حميد الله بـ :

Le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux[3]

وكذلك في سورة الحشر وسائر السور التي وردت فيها.

وترجمها Edouard Montet

Le Très Miséricordieux, Le compatissant[4].

وترجمها Jean Grosjean بـ :

Le Miséricordieux plein de miséricorde…[5]

وترجمها الأستاذ عبد الله بينو الفرنسيPenotبـ :

Le tout miséricordieux, Le très Miséricordieux[6]

---

[1] Le Coran, traduit par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammed Arkoun. 1970, Garnier-Flammarion, Paris.

[2] Jacques Berque, Le Coran, Essai de traduction, Edition Albin Michel, 2002, Paris.

[3] الدكتور محمد حميد الله : القرآن الكريم وترجمة معانيه على اللغة الفرنسية، ط1، 1435هـ-2014 م، دار ابن كثير، دمشق.

[4] E. Montet : Le Coran, traduction intégrale, Payot, 1958, Paris.

[5] Le Coran, traduit de l'arabe par Jean Grosjean, présentation de Jean-Louis Schlegel, éditions Gallimard 2008, Paris.

[6] Le coran, traduit et annoté par Abdallah Penot, Alif édition, Paris, juin 2011.

وترجمة عبد الله بينو إلى الفرنسية هي آخر ترجمة حتى الآن.

ونختم بترجمة محمد شيادمي بـ :

Le Clément et le Miséricordieux..[1]

سواء في البسملة أو في درج القرآن الكريم.

إذن قد انفرد الأستاذ موريس غلوتن بتلك الترجمة التي تعكس مذهبا فلسفيا ونظرية خاصة تأخذ من اللغة ومن العرفان الذي لا يبارح فقه اللغة أو الفيلولوجيا ، ومن ثم كانت اللغة هي البوابة إلى المطلق. وتلك حصيلة بحث وتأمّل. واختياره لتلك الترجمة لما في ذلك من ملاءمة للجذر أو الأصل اللغوي الذي اشتُقّا منه. فالجذر (ر. ح. م) يعني فيما يعني الشفقة والرَّحِم واللّين، قرابة النسب، أو حالة من الحب يتولد منها ما فيه صفة الأمومة والرَّحِميَّة...،

والرحمة - كما يقول القشيري رحمه الله-صفة أزلية-[2]،

Il s'agit dd significations liées à un processus d'amour qui donne naissance à une création de type maternel et matriciel[3].

ولاحظ غلوتن وهو يستعرض أسماء الله الحسنى أنّ كثيرا منها يدور حول الحب باعتبارات مختلفة، وهو ما دفعه إلى استنتاج الصفة الذاتية للخالق، وهي الحب، وهذا الحبّ هو الذي يتجلّى في جميع خلقه سبحانه وتعالى، وما الوجود إلا تجلٍّ للعشق :

Dieu est donc en Soi Amour et cet amour intrinsèque se propage à toute Sa création, mais Ses créatures sont plus ou moins réceptives à Son Amour[4].

ويتفاوت الناس في تلقّيهم الحبّ الإلهي أو تجسيدهم له بتفاوت الصّفاء النفسي، والمَلَكة التي يربّيها العمل والمجاهدة، وفي القرآن الكريم تتعدّد الشواهد المباشرة، كما يأمر الخالق نبيه عليه الصلاة والسلام بتبليغ الإعلان الإلهي بذلك

---

[1] Le Noble Coran, Nouvelle traductiuon du sens de ses versets, par Mohammed Chiadmi, 6e édition, Tawhid, 2014.

[2] القشيري : لطائف الإشارات، 47/1، تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني، ط، 1981، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

[3] M. Gloton : Le Coran, Parole de Dieu, p119.

[4] ibid. p120.

Dans le Qur'àn, Dieu ordonne à Son Messager qu'il nous transmette cette prescription : "Dis! Si vous aimez Allah, conformez - vous à moi il s'agit du Prophète, alors Allah vous aimera et recouvrira vos péchés, car Allah est Très Miséricordieux[1].

والله يأمرنا بأن نتملّى صفة الحبّ ونرتفع إلى مقامها من خلال اتّباع نبيه وهو الإنسان الكامل الذي استوفى الحقيقة :

Dieu ordonne à son Prophète qu'il nous transmettre cette prescription : Dis ! Si vous aimez Allah conformez-vous à moi, alors Allah vous aimera et recouvrira vos péchés, car Allah est Très Recouvreur, Très Miséricordieux (Qur'an 3-31)

إيثار الجمال على الجلال : من ركائز النظرية اللغوية العرفانية عند غلوتن تصوره أن الجمال يقع في الصدارة من المعاني الأخرى، ويترجم، ويؤوّل أيضا أسماء الله الحسنى الدالة على الجلال في ظاهرها بما يجعلها قريبة من الجمال.

وهذه النزعة محصّلة لتصوّره للوجود، إذ يرى أنه تجلٍّ للحب والعشق الإلهي وانبثاق منه، ومن لوازم الحبِّ الجمالُ وما يُشتقُّ منه من معاني، وما يتفرّع عليه من حقول دلالية. ولوازم الحب وفق هذا التصور القرآني أن تكون الصدارة لمعاني الجمال، أي الرحمة المغفرة والرأفة واللطف، التي اتصف بها الخالق، وسائر الصفات القريبة منها في المعنى.

والحبّ، كما يرى غلوتن، من الموضوعات الكبرى في القرآن الكريم، وهذه المكانة راسخة في الوجود، فهي وجودية بحكم أنها قاعدة للمعرفة الإنسانية التي تلقّاها آدم من الله سبحانه، فقد علمه الأسماء كلها، بما فيها أسماء الله الحسنى،

Dieu a donné à Adam la connaissance de tous les noms, y compris celles ces Noms excellents[2].

وما تعلّمه آدم متاحٌ لذريته، لأن الغاية التي خلق لها آدم تسري على بنيه، وهو معرفة الحق وعبادته.

وغلبة الجمال على الجلال في ذات الله سبحانه مشارٌ إليها بعنوان أسمائه حين وصفها بالحسنى، والحسْن لا يصدر منه إلى الحسَن الجميل،

---

[1] ibid. p120

[2] M. Gloton, les 99 Noms d'Allah, p15, 1428-2007, Dar Albouraq, Beirut, Paris.

ولا يتجلّى من فعله إلا ما ينسجم مع هذه الأسماء، فالله قد سبقت رحمته غضبه، وهذا ترجمة لفكرة الجمال وآثارها في الكون.

وكان لهذا التصوّر مصاديقه في ترجمة الأسماء الحسنى عند غلوتن، إذ كفلت له ثقافته اللغوية العالية في اللغتين العربية والفرنسية تحقيق الفكرة المذكورة في الترجمة، فقدَّم ما يراه أقرب إلى صفة الجمال وإن كان بظاهر لفظه من صفات الجلال، ولو ببعض التلّطف المجازي الذي يحافظ على المعنيين، إلا ما كان دالًا على معناه دلالة قطعية لا تحتمل تأويلا بواسطة المجاز، أو ما كان لجذره الاشتقاقي معنى واحد، كالمذلّ Celui qui rend vil، فهذا الاسم مقطوع بمعناه وضعا واستعمالا، وهو الخفض في الحسيات والإهانات في المعنويات. وقد سرد غلوتن ترجمتها فلم تخرج عما هو رديفٌ لما ذكرت :

Abaissement, avilissement, condition basse, soumission, docilité, humiliation[1]

ويلاحظ أن هذا الاسم من الأسماء غير القرآنية - التي لم تذرك في القرآن - بل ورد في السنة...، ومثله اسم الضّارّ، لم يرد في القرآن الكريم. ومعناه بيّنٌ قطعي لا يقبل تأويلا، سواء أكان ضُرًّا، أو ضَرًّا، أو ضَرَرًا، فهي محصورة في دائرة المنافاة للنفع.

فالضَّرّ يترجم بـ :

Nuisance, blessure, mal, préjudice, désavantage, dépréciation, détriment, dommage, méfait, malheur

والضُّرّ بـ :

Mal, dommage, mauvais état d'une chose, préjudice…

أما الضَّرَر فترجمه بـ :

Dommage, mal, préjudice (causé ou éprouvé) pauvreté, indigence, déprédation, dégât, détriment, inconvénient, lésion, méfait, nocivité, etc.

فأسماء الله الحسنى مثل :

المهيمن : Le Surveillant

العزيز L'Inaccessible

الجبار Le Réducteur

---

[1] M. Gloton : une approche du Coran, p391.

المتكبر Le Superbe

القهار Le Sana cesse Contraigneur

القابض Celui qui rétracte

ذو الجلال والإكرام Le Détenteur de la Majesté et de la Générosité

الضار Celui qui contrarie

المتعال L'exalté

هذه صفاتٍ جلال ترجمها غيره بما يلوح من ظاهرها اللغوي العربي، دون تأويل إلهي ووجودي، وسنعرض أمثلة لتلك الترجمات تظهر النزعة التأويلية الرامية إلى بناء نظرية للمعنى منبثق من اللغة العربية.

وهذه ترجمات للأسماء السابقة عند أساتذة آخرين

Jean Grosjean	E. Montet	د. حميد الله	كازيمير سكي	عبد الله بينو	ج. ب يرك	
Le Garant	Veilleur	Le Prédominant	Le Gardien	Le Dominateur	L'Englobant	المهيمن
				Le Contraignant	La Magnanime	الجبار
				Le Contraignant	L'Irrésistible	القهار
				retient	resserre	القابض (يقبض)
				Tout de Majesté et de Générosité	..pleine de mmajesté, digne de vénération	ذو الجلال والإكرام
LeMagni fique	Le Grand	L'Orgueilleux	Suprême	Le Superbe	Le Magnanime	المتكبر
				L'Elevé	Le Très-Haut	المتعال

نظريّة الحقول الدّلاليّة :

يُقصَد بالحقل الدلالي جملة الكلمات التي تحمل مضامين يمكنها رسم كيان معنوي موحد ، وإن كانت هذه الوحدة من بعض الأوجه. عرف أولتمان Ultman الحقل الدّلالي بقوله : "هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر به عن مجال معين من الخبرة" ، وLyonsمجموعة جزئية لمفردات اللغة"[1].

فالكلمات والألفاظ التي لا تشترك في بنيتها الخارجية الاشتقاقية، لكن يربط بينها وحدة في المعنى، وتعبيرها من ثم على مجال معنوي موحد ، هي التي تؤلف حقلا دلاليا مشتركا.

ونظرية الحقول عودة باللغة إلى التجميعات المعنوية التي تلامس وحدة الموضوع، ذلك أن الباحث قد يجد في فكرة الحقول الدلالية مساعدا له على معالجة النص معالجة موضوعية - Thématique - تيسّر له فيما بعد الوقوف على الروابط ذات الطابع الفلسفي بين الموضوعات والمفاهيم، وهو ما عمل عليه موريس غلوتن.

مثالها جمعه بين الحب والرحمة في الاشتقاق : فالحب من الحبة والرحمة من الرحم التي تحتضن الجنين الكائن كما أن الحب تحتضن النبات القادم....

اللغة مظهر الوجود :

يعود منشأ الفكرة إلى مؤلفه الكبير Une approche du Coran par la grammaire et le lexique[2]

وكان غلوتن مدفوعا في عمله هذا - وهو منطلقه إلى تفسير القرآن بدافع تأويلي، إذ وجد أن الحقائق كثيرا ما تُحجب ولا يُكشف عنها إلا بالتأويل، والتأويل محكوم في جميع الأحوال بقوانين، وإلا صار لَعِبًا ولهوًا يأباه كلام العقلاء ناهيك عن كلام رب العقلاء. وأساس تلك القوانين الرجوع إلى الجذر اللغوي ومعالجة المعنى انطلاقا منه، مع الالتفات إلى الحركية التي تلبسها الكلمة في حال التراكيب والسباحة في السياقات النصية والمقامية.

---

[1] أحمد مختار عمر : علم الدلالة، ص79.

[2] Dar Albouraq, Beirut, 1423h-2002.

كما كان التصوّر حاسمًا في ضبط التّأويل، والإنسان صورة للوجود من خلال اللغة، وكلما ارتقى الإنسان وصفا كان أقرب إلى الحقيقة الوجوديّة، ومن ثم أقربَ إلى الله، ذلك أن "الإنسان الكامل ينطوي على جميع درجات الوجود، فهو إذا انكفأ على نفسه يستطيع أن يجد الوجود كله مجملا فيه. إلا أنه يسقط على أدنى من الإنسان إذا هو أغفل بعده المفارق : فالإنسان لا يمكن أن يكون إنسانا إلا إذا كان واعيا للطابع الإلهي الذي يحمله"[1].

وقصّة الوجود انطبعت وانتقشت في روح آدم الإنسان الأول، لأن الله علمه ذلك "وعلم آدم الأسماء كلها"، أي معاني الوجود وحقيقة الحقائق، لذا أخذ ابن عربي هذا البعد الشاقولي وجعله بعدا للنوع الإنساني، فآدم هو أول نبي في فصوص الحكم وفي نقش الفصوص[2]. "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها.وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره إليه..، فإنه يَظهَر له نفسُه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له"[3].

وقد لخّص الأستاذ Pierre Lory الأهداف التي رمى غلوتن على تحقيقها بعمله المشار إليه، فقال :

Comment comprendre et interpréter le Coran sans y induire tout ce que consciemment ou inconsciemment on aimerait trouver ? Comment l'aborder avec le respect qu'il requiert et la rigueur méthodique dont nul ne peut faire l'économie ?[4]

وتكلّلت رحلة غلوتن مع لغة القرآن بالوصول إلى بناء تصورات راسخة لنظريته، وكان عمله يشبه السير من القرآن وإلى القرآن وفي القرآن. وأوّل أسُس تلك النظرية إيمانه بأن ميلاد العربية يبدأ بنزول القرآن، فنزول القرآن هو ثورة في حياة العربية

---

[1] روجي غارودي : نداء إلى الأحياء، ص315، ترجمة ذوقان قرقوط، ط1، 1981، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

[2] نفسه : 316.

[3] ابن عربي : فصوص الحكم، ص48، 49، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، ط1، 1365هـ-1946م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

[4] ibid. p12.

ويؤسس غلوتن نظرته على معطيات موضوعية، حسية في المقام الأول-فهو فرنسي ونشأته الفكرية متشربة بالفلسفة الوضعية-ومن تلك الأمور أن القرآن أوّل كتاب أو مجموع من النصوص النثرية المكتوبة، طويلة نسبيا، وكاملة، ومبنية بناء منهجية، متضمنة كل الخصائص الصوتية، واللغوية والنحوية، والبلاغية للغة العربية، ومن جهة أخرى أعطى للمفردات معاني وأبعادًا دلالية جديدة، انطلاقا من لغة سهلة حسية ومباشرة، مستقاة من وسط بدوي في الأصل، ليرتقي بها إلى مستويات عقلية، من الجدل والتشريع والحوار والقصص[2].

أما الشعر الجاهلي، وإن عدُّوه ديوان العرب، فلم يكن مكتوبا، ثم إنه لا يغطّي الحياة العربية في جوانبها الاجتماعية والثقافية والدينية والعقلية، وبكلمة، لا يتناول الحياة العربية في تفاصيلها :

Bref, il n'existait pas, avant le Coran, de réelle référence, complète et fiable, mettant en lumière la vie intellectuelle et religieuse, économique et sociale, linguistique et littéraire des Arabes[3]

والقرآن بحكم هذه الطبيعة، صار مؤسِّساً للغة العربية، بمفرداتها وبناها اللغوية، وصار خزان ألفاظها، والمعين الذي تستقي منها خلودها، والمحور الذي تدور عليه[4].

ومع انتشار القرآن في أرجاء العالم ترسخت العربية في عقول المسلمين، حتى غير العرب، إذ كان للقرآن أثره في إضافة الكثير من المصطلحات إلى ألسنتهم، مع ما تركه من تأثير على أفكارهم.

أما الترجمة فقد أثَّرَتْ في اللغة العربية، ولكن أثْرتْه بالحمولة الحضارية الوافدة مع اللغات الأجنبية، وهو ما سمح للعربية أن تتطور وتقدم للبشرية أعمالا أصبحت علامات في تاريخ الإنسانية[1].

[1] ibid. p 14.

[2] ibid. p14.

[3] ibid. p14.

[4] ibid. p14.

العربية وقوانين الجذب والنبذ :

يتصوّر موريس غلوتن العربية - لغة القرآن الكريم - نقطة انطلاق نحو التطوّر بما لها من قدرات اشتقاقية تساعد على توليد المفاهيم والتصورات. وهي كافية بجدورها التي تكتنز من المعاني ما يكفل للعقل أن ينطلق بيسر في فضاءات الابداع. كما أن هذه اللغة، بما لها من قوة وسحر، تجذب العقل وتدعوه إلى التأمل الخلاق، فخصائص القرآن اللغوية دعت العرب إلى التعلق بنصّه، والخشوع لسلطانه الفكري والروحي، والسعي إلى فهمه والحياة في أجواء تعاليمه، متبعين في ذلك هذا الخط الثنائي : فهو يدعوهم ويجذبهم إلى أصوله، من جهة، ويدفعهم إلى الانفتاح نحو الخارج، وهما خطان متكاملان.

C'est cet axe d'attraction et de repoussement complémentaire qui joue le rôle principal dans l'organisation de tout mouvement d'évolution et de continuité[2].

قلة الكلمات القرآنية :

عالج غلوتن في كتابه، Une approche du Coran par la grammaire et le lexique 1700 جذرا لغويا، هو الأساس الذي بنى عليه حوالي 500 كلمة من القرآن الكريم، تضمنت المفاهيم الأساسية والكافية للنحو القرآني، تسمح بفهم جيد للنص القرآني انطلاقا من الصرف والنحو القائمين في نصّه، لا خارجَه[3]. مع أن اللغة العربية فيها أكثر من 10000جذر، وفي الحديث حوالي 3500جذرا :

D'autre part, dans la Révélation coranique, Dieu présente un nombre relativement peu important de racines par rapport à l'ensemble considérable de celle qui figurent dans les dictionnaires les plus élaborés. En effet, seulement 1726 racines et un peu moins de 5000 mots provenant de celles - ci se trouvent dans le texte sacré, alors que la langue arabe comporte plus de 10000 racines le Hadith un peu plus de 3500[4].

[1] ibid. p15.

[2] ibid. p15.

[3] ibid. p31.

[4] ibid. p39.

أثر المنهج التحليلي في نظريته اللغوية :

لئن كان التحليل منهجا ملازما للتفكير في كل العصور، فقد أصبح العصر الحالي عصر التحليل بامتياز، وانتقل فيه التحليل من كونه منهجا إلى أن تحوله فلسفة يتبعها الكثير، خاصة في إنجلترا على يد الفيلسوف جورج مور، وبرتراند رسل، وغيرهما.

فإلى أيّ مدى وظّف موريس غلوتن التحليل، وما هي الحدود التي وقف عندها ؟

بعد التتبع لما كتبه غلوتن تظهر نزعته الراسخة إلى اعتماد التحليل، وتوظيفه له توظيفا يتجاوز حدود الاستعمال المنهجي، ليدخله في دائرة النسق الفلسفي، الذي يقضي بأن الحقائق الكبرى والتصورات والأحكام تؤخذ بالتحليل. مستعينا بأدوات التحليل التي يتطلبها مقام البحث.

ويهدف المنهج التحليلي عند غلوتن إلى تحقيق الترجمة الأقرب إلى الكمال للقرآن الكريم، انطلاقا من معاني اللغة القرآنية، ثم التماس مقابلاتها باللغة الفرنسية.

ففي تحليله لكمة كتاب، وهي أحد أسماء القرآن الكريم، يقتفي أثر الكلمة في تاريخها اللغوي ووجودها في اللغة الهندو أوربية indo-européenne`، وهذا الجذر انتقل عبر اليونانية، واللاتينية، وغيرهما، ولما توجهت الكتابة قديما إلى الكتب المقدسة اتخذت الكلمة معنى "الكتابات المقدسة"، التي تترجم عادة بالمقابل اليوناني(biblios)[1].

كذلك مادة (قرأ) lire، يظهر عند التحليل أنها من الجذر الهندو أوربي، ومعناه، قطف، جمع، اختار. وفي اليونانية يعني جمع، أما في اللاتينية فمعناه اختار، وجمع.

ويرى غلوتن مجتهدا، أو مقترحا، أن التحول الذي طرأ على الفعل (قرأ) جاء من تدخل بعض الوسائط، مثل (جمع الأقوال)، و(النداء أو قراءة قائمة من الأسماء ما بصوت عالٍ)[2].

---

[1] ibid. p33.

[2] ibid. p33.

وقف وقفة تحليلية عند مادة (كتاب، فهي منحدرة من أصلين :

الأول : مـرتبط بالجـذر اليونـاني "litra" أو اللاتـيني "libra"، ويعـني هذان الجذران : وحدة وزن من اثنتي عشـرة أوقيـة unité de poids de douze onces، ومـن كلمـة libra جـاءت كلمـة (ميـزان مـن كفـتين balance à deux plateaux، والتي اشتق منها الفعل اللاتيني librare، أو وزن peser[1]

وأمـا الثـاني فمـرتبطٌ بجـذر لاتـيني "libere"، ويعـني قشـرة تقـع تحـت جذع الشجرة كان يكتب عليها قبل اكتشاف البردي. وبقي لفظ كتاب مستعملا حتى بعد التوقّف عن استخدام قشرة الشجر[2].

وعلى المنوال من التحليل نهج غلوتن في جميع المفردات التي عالجها. ومع التحليل يدخل الاختيار، هو عمل اجتهادي، وتأويلي، يضطر إليه حين تقابلـه الكلمـات بجـذور متكـثّرة، ومتباينـة، فيختـار مـا يلائـم السـياق ويحقق المعنى الذي قصده الله في القرآن.

في كلمة فرقـان، وهـي علـى وزن فُعْـلان، مثـل كلمـة قـرآن، يجـري التحليـل اللغـوي انطلاقـا مـن الجـذر، ملاحظـا أن في كلمـة فرقـان معنـى التنازع الذي يقتضي فصلًا أو تفريقا. فمادة ف. ر. ق. تعني فرق، افترق إلى قسمين، ميز، بين بيانا واضحا، أمَر..

ويعـني المصـدر : التمييـز التـام، الفصـل النهـائي، التفريـق الحاسـم، الحجة، البرهان القاطع.

ويوضّحُ معناها على ضوء الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة :

"O les porteur de le foi! Si vous gardez d'Allah, Il établira pour vous un Critère (furqan), Il extirpa de vous vos insuffisances et recouvrira vos (fautes). Allah (est) Détenteur de la grâce surabondante immense"(Coran 8-29)

يا أيها الذين آمنوا إن تتقـوا الله يجعل لكـم فرقانـا ويكفـر عنكـم سـيئاتكم ويصـل الاجتهـاد التحليلـي إلى أفـقٍ بعيـد، حـين يفسّـر كلمـة "التلاوة"، ثم يقارنها بكلمة "القرآن".

[1] ibid. p33.

[2] ibid. p33.

يبدأ كما هي طريقته بتتبع المعنى الجذري لمادة (تلا)، فيقول :

Enfin la racine TLW, fréquemment trouvé dans le texte de la révélation coranique, a pour sens principaux : suivre, faire défiler, énoncer, suivre le fil de, dérouler, dévider ainsi que nous pourrons facilement le remarquer dans les exemples coranique qui vont un peu plus loin[1]

ويذكر أثناء تحليله أن تلك المعاني المسوقة التي تتخذها الكلمة القرآنية يجب استصحابها، مع أن في الأمر صعوبة تحتاج إلى مهارة وفقه لغويٍ وذائقة من أجل تطويع المعنى الذي يبدو مجافيا بظاهره للحاجة البيانية، وبعيدا عن ملاءمة السياق.

وتعني اللغة القرآنية عند غلوتن العقل الذي يدير المعاني بوعي تامٍ وصرامة لا تهادن، فكلّ جذرٍ من الجذور المستعملة يحمل دلالة لا توجد في غيره، فلا مكان للترادف.

Chaque racine qu'Allah emploie dans la Révélation coranique comporte nécessairement des significations propres de sorte qu'il n'existe pas de véritable synonymes provenant de racines différentes mais, au mieux et seulement, des mots de sens voisins qu'il n'est pas toujours aisé de différencier compte tenu de l'usage courant actuel, de la signification technique et même conventionnelle que les hommes ont donné à bien des mots de la langue arabes qui, par nécessité, ne peut être qu'évolutive dans l'histoire naturelle de ce langage comme tout langage[2].

واللغة القرآنية عنده قدرٌ إلهيّ ضمّنها كل العناصر الممكنة والكامنة للوجود، وهذا سرّ قدرتها على التجاوب مع التطلعات والحاجات، فطاقتها قصوى، لأن خالق اللغة أراد لها أن تكون كذلك.

ويلقي نظرة على كلمة القرآن، مقارنا إياها بالتلاوة، لوقوعهما موقع الترادف في ظن الناس. فمادة قرأ، تعني بحسب التدقيق اللغوي :

Une actualisation audible - extérieurement ou intérieurement - de la parole révélée au Prophète Muhammad[3].

---

[1] ibid. 39.

[2] ibid. p39.

[3] ibid. p40.

وكذلك هي الكلمة المعروفة في الاستعمال (قراءة)، وهي من مصادر الفعل قرأ تحمل معنى طريقة السرد" بصورة عامة، وإذا استعملت في الجانب التعبدي كان معناها استظهار التنزيل الإلهي.

أما التلاوة فهي متابعة القراءة استظهارا أو قراءة من كتاب،

.. le fait d'en suivre le déroulement aussi bien dans sa composition écrite ou orale que dans ses signification les plus diverses[1].

فهذه الكلمة تعني فيما تعنيه : القراءة من كتاب بتتبع محتواه كما هو.

وفي الإصلاح المتأخر اكتسبت معاني عديدة، منها تنغيم أو تجويد قراءة القرآن الكريم، كما يقول - وهو مُحقّ -، لكن المعنى الذي قصر نظره عليه هو ما جاء في القرآن.

وقد فرق القرآن بينهما كما في قوله تعالى :

"… J'ai reçu l'ordre d'être parmi ceux qui se soumettent et de suivre le Coran…(ou la Récitation أتلو القرآن"

Ceux à qui Nous avons donné le kitab (écriture) le suivent (يتلونه) selon sa véritable lecture…

ومن العبث أن يختلف المبنى وتبقى المعاني متفقة، ولو كان الأمر كذلك، لترجم الآية الأولى هكذا :

..et de réciter la récitation..alors que les deux verbes Tala et Qara'a (تلا وقرأ) ne peuvent pas être confondus en raisons de leurs significations étymologiques respectives différentes signalées plus haut[2].

ويلاحظ غلوتن وهو يطبق المنهج التحليلي، أن اللغة القرآنية تتسم بظاهرة الخلو من البوادئ الدالة على النفي، أي إلحاق أداة النفي (لا) بالمصدر كما يفعل المعاصرون العرب. فالإيمان ضده الكفر، وليس اللاإيمان.

كذلك لاحظ أن الجذور المتقاربة في نبرها متقاربة في المعنى، فـ : غفر، وكفر ليس بينهما فرق من جهة البنية سوي في الغين والكاف، فكانت معانيهما كما جاء في كتاب العين ولسان العرب قريبة من بعضها، ومنها غطى، ستر...

---

[1] ibid. p40.

[2] ibid. p 40.

ويتوقّف عند كلمة اللّه وإله، كاشفا عن الفرق بينهما. فاللّه هو الذات العلية التي ليس كمثلها شيء، أما الإله فهو تجلي قدرته سبحانه على الكون :

Pour cette raison fondamentale, Allah est aussi bien le nom donné à l'Essence divine qui est inqualifiable, infinie, que celui propre à la Fonction divine dans la création. Par contre, le nom ilah ne s'applique jamais à l (Essence divine absolue mais à sa manifestation universelle ou particulière dans le monde qu'Il crée[1].

كذلك لاحظ أن غياب التدوين في الماضي أدى ببعض المفسرين والشراح إلى افتراض معانٍ لبعض الكلمات، اجتهادا منهم في الوصول إلى المعنى الذي يلائم السياق في انزلاق صريح عن الأصول المعنوية للألفاظ
Glissement du sens habituel d'un vocable

وهذا ما أعطى بعض الآيات معاني كثيرة، متضاربة ومنحرفة أحيانا، مما أورث تفسيرات ظلت قائمة لأزمنة طويلة دون نقاش.

ويضرب مثلا لذلك، كلمة أماني الواردة في الآية التالية :

"ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون"

فجذر (منى) يفيد في المعجم المعاصر المعاني : رغب، أمل في..،

وتفيد كلمة أماني : رغبة، توق، ميل، نزوع، استعداد لفعل شيء ما

ومن المعاني التي ألصقت بهذا الاسم : توهم، انحراف، كذب، وهي لا تعدو سوى افتراضات من المفسرين لجأوا إليها عن حسن نية.

وبناء على ما رآه من معاني صالحة لمادة (منى)، التي اشتقت منها أمنية وأماني، يترجم الآية هكذا :

"Parmi eux (les juifs) des illettrés, ils ne connaissent pas l'Ecriture mais seulement des préférences (les leurs) (des tendances, des dispositions - ou des altérations, des tromperies, des falsifications, des lectures ou récitations), et ils ne fonte que des conjectures"

والترجمة المكتوبة بين قوسين بخط مائل هي ما افترضه المفسرون، ولا يوجد في معاني الكلمة.

---

[1] ibid. p 48.

أو :

"Parmi les eux des illettrés quine connaissent l'Ecriture que selon des prédispositions…"[1]

ومن الملاحظات النحوية (الصرفية) التي هداه إليها التحليل، اعتبار اسم الفاعل اسما للمفعول، ومثاله كلمة (الضالين) في سورة الفاتحة. إذ تعامل معها المترجمون على أنها اسم مفعول، وهي في الواقع اسم فاعل، وقد نتج عن ذلك ترجمةً تحمل معنى مغايرا للنص القرآني. وحين ينظر إلى هذه الكلمة (ولا الضالين) على أنها اسم فاعل، فإنه يقرر مبدأ الحرية الذي يمنحه القرآن للإنسان في أن يختار ما يريد.

De telle interprétation aliènent alors une attitude de liberté éminemment active et présente qui est laissée par Dieu au serviteur adorateur[2].

والتحليل يتطلب نظرا تأويليا تتوقف الإصابة فيه على الفهم الواسع لفلسفة القرآن، ودراية بعلم الكلام، وبمقاصد القرآن في التكاليف العقدية والتعبدية. ففي مسألة الضلال والهدى نقرأ الآية الكريمة :

"ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعلمون"

إن الفعي يُضِلّ، يفيد وقوع الإضلال من الله، أو إرادته ذلك. وهذا لا يليق بعدل الله سبحانه، إذ كيف يُجبر الإنسانَ على الضلال ثم يحاسبه عليه. هذا ما أدركه غلوتن، ورأى أن (يضل) معناه يتركه لحاله وشأنه، لأن الفعل قد يُترجم بـ : égarer، أو بـ : laisser s' égarer، وهو ما اختاره في ترجمته :

"Si Allah avait voulu, Il vous aurait certes constitué en une communauté unique. Néanmoins; Il laisse s'égarer qui Il veut et Il guide qui Il veut…"[3]

هذه كلمات بالغة الإيجاز لا تدعي بلوغ الأفق المبين، أو أمان البلد الأمين، قصدت بها الطرق على الباب التي فتحتها يد الله حين قال : "وعلم

---

[1] ibid. p49.

[2] ibid. p50.

[3] ibid. p50.

آدم الأسماء كلها"، لكن آدم نسي الكثير منها كما نسي أمر ربه بعدم قربان الشجرة... وترك ذريته تضرب في حنادس التيه تتذكر الكلمة وتنسى معناها ووتذكر المعنى وتنسى اسمه فسارت في طريق غير ذاك الذي خطته يد الله قبل أن يغضب من آدم ومن إبليس... فامتزجت لغة الإنسان بالخوف والفَرَق مما قد يحل بها من السماء... إنها قصّة لألم الإنسان حين امتلأت نفسه بالاضطراب وترقب السوء... قصته العجيبة حين تراه يتبجح سائلا ربه أن ينزِّل عليه مائدة من السماء ولا يسأله معجم الكلمات الآدمية - ميراث أبيه قبل أن ينسى ويعصي...

التصوف والمرأة الغربية : بين الخطاب النسوي والممارسة الدينية

د. عزيز الكبيطي إدريسي[1]
فاس. المغرب

شكل الخطاب النسوي المثير للجدل في البلدان الغربية-كما في البلدان الإسلامية على حد سواء- ومنذ عقود خلت لبنة أساسية في الدراسات الأكاديمية العالمية، ومن بين المجالات الجديدة التي طرقها هذا النوع من الخطاب هو مجال التصوف في جانبه الأنثوي، لاسيما في سياق دراسة تجربة النساء لإثبات ذواتهن من خلال السفر الروحي إلى العالم اللامرئي المقدس بغية التصالح مع النفس والمجتمع والتاريخ، كما تذهب إلى ذلك الباحثة سحر الموجي في سياق تقديمها لكتاب : **الصوفية النسوية : الغوص عميقا والصعود إلى السطح** قائلة :

"كان هدف الصوفي القديم هو اختراق حواجز الزمن والتاريخ للوصول إلى منطقة الخلود واللازمن. أما الصوفية من منظور أشمل وأكثر رحابة فهي امتلاك الوعي بوجود لامرئي وإلهي وراء العالم المادي المحسوس ومن خلاله. ولأن تجربة النساء مع ذواتهن ومع المجتمع والتاريخ لها دوائر ومسارات تختلف عن تجربة الرجل، فإن النساء في رحلاتهن الروحية قد يبغين مبدئيا الالتحام مع ذواتهن، وعقد تصالح مع الكون، وأن يندمجن مع مجتمع عانين الانفصال عنه من قبل، حيث يجدن لذواتهن مكانا متسامحا يمارس معهن القبول"[2].

- <u>النسوية والتصوف : الخطاب والممارسة :</u>

كان للمرأة الغربية تميزا في المجال الصوفي إن على مستوى الخطاب أو على مستوى الممارسة، تقول جين سميث عن علاقة النساء الغربيات، خاصة الأمريكيات بالتصوف الإسلامي :

"من ناحية أخرى فالتصوف مازالت له جاذبية بالذات لبعض النساء الأمريكيات [والأمر نفسه صحيح في أوروبا] اللائي يجدن فيه بديلا سائغا

---

[1] باحث في الفكر الإسلامي والتصوف، رئيس المركز الأكاديمي الدولي للدراسات الصوفية والجمالية في المغرب.

[2] كارول بي كريست، **الصوفية النسوية الغوص عميقا والصعود إلى السطح**، ترجمة : مصطفى محمود، تقديم : سحر الموجي، ط.2006/1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ص : 5-6

عن المسيحية أو اليهودية أو عن بيئة اللاأدرية[1] التي يكن قد نشأن في إطارها. وثمة جاذبية خاصة تتمتع بها الجماعات التي تتسامح من حيث القيود المفروضة، ومن ذلك مثلا، اختلاط النساء بالرجال خلال وقت العبادة. وأحيانا قد يجلس المتعبدون في دائرة يشكل الرجال نصفها، وتشكل النساء النصف الآخر.."[2].

وكما يحدث على صعيد الجماعة الإسلامية ككل، تثور مناقشات واسعة بشأن مدى ملاءمة اضطلاع المرأة بأدوار قيادية في المنظمات الصوفية، فضلا عن زيادة نماذج تلك القيادة".

- **الزعامة النسوية الصوفية في الغرب** :

ترجع الزعامة النسوية الغربية لمدارس التصوف الإسلامية في أوربا وأمريكا، بالأساس إلى سيادة الخطاب النسوي الذي تجاوز مستوى المطالبة بسماع صوت أنثوي صارخ أمام هيمنة الذكورة، إلى مستوى المشاركة جنبا إلى جنب مع الرجل، بل واقتحام مقامات الريادة والزعامة في مجالات كانت حكرا على المذكر فقط، ومن هذه المجالات "التصوف" الذي لا يلتفت إلى جنس الممارس ولا إلى صورته الخارجية، بقدر اهتمامه ببعده الروحي والنفسي، والذي قد يتساوى فيه المذكر والمؤنث. على الرغم من بعض الاختلافات في الهدف من الرحلة ؛ فعلى سبيل المثال :

"في الصوفية الكلاسيكية يصبح "الفناء" هدفا لرحلة الصوفي الصعبة مع ذاته الضيقة، فالصوفي يفتش دوما عن إمكانية التوحد مع "الذات العليا"، وهو هدف ليس بالضرورة هدف الرحلة الروحية نفسها لدى النساء. ولأن تجربة النساء مع ذواتهن ومع المجتمع والتاريخ لها دوائر ومسارات تختلف عن تجربة الرجل[3].

إن النساء في رحلتهن الروحية قد يبغين مبدئيا الالتحام مع ذواتهن، وعقد تصالح مع الكون ؛ "فبينما يسعى الصوفي إلى الانعزال والانفصال

---

[1] اللاأدرية : مذهب فلسفي إغريقي يقول أن القيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة ولا يمكن لأحد تحديدها، لأن قضايا وجود الله أو الذات الإلهية بالنسبة لهم موضوع غامض كلية ولا يمكن تحديده في الحياة الطبيعية للإنسان، ومن ثمة، فهو مذهب لاديني يؤمن باستحالة التعرف على وجود الله والتوصل لهذا الإيمان ضمن شروط الحياة الإنسانية.

[2] سميث، جين. *الإسلام و المسلمون في أمريكا*، ترجمة : محمد الخولي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، العدد:861، الطبعة الأولى، القاهرة (2005). ص:113-114

[3] كارول بي كريست، **الصوفية النسوية الغوص عميقا والصعود إلى السطح**، (مس)، ص : 6

(حتى لو كان مؤقتا مع جموع البشر من أجل إتمام الرحلة) فإن النساء قد يبغين، كهدف أسمى لرحلتهن، أن يندمجن مع مجتمع قد عانين الانفصال عنه من قبل حيث يجدن لذواتهن مكانا متسامحا يمارس معهن القبول ويترك لهن فضاءات للحرية. وقد يتحقق الهدف من خلال تجارب في الطبيعة أو من خلال علاقات إنسانية حميمة"[1].

ينشأ الدافع إلى الدمج بين السعيين الروحي والاجتماعي من الحافز تجاه الكلية في سعي النساء...، لكن التفكير الكلي يتطلع إلى تحقيق البصيرة الروحية في الواقع الاجتماعي. ونظرا لكون الخبرة الروحية للنساء تؤدي بهن إلى إحساس جديد بقواهن في الوجود، فإنه من غير المحتمل أن النساء سوف يفكرن في الحياة التأملية التي تمجدها بعض الديانات باعتبارها أكثر التعبيرات الملائمة عن بصائرهن الجديدة. وذلك لأن "الروابط بين السعي الروحي للنساء وسعيهن الاجتماعي تتعرف عليها بصورة حدسية الكثير من النساء ممن زودتهن خبراتهن الروحية بالطاقة والرؤية القادرة على صنع تغييرات في حيواتهن وعلى إحداث تغيير في وضع النساء في الثقافة والمجتمع"[2].

وهكذا، أضحت "المشيخة النسائية" ظاهرة غربية محضة[3]، مما دفع إحدى الباحثات إلى تأليف كتاب حول المرأة الصوفية في أمريكا[4]، وإن كانت اقتصرت فيه على محاورة سبع نساء من طريقة واحدة وهي الطريقة النقشبندية الحقانية، إلا أنها بكتابها هذا لفتت الانتباه إلى الحضور النسائي المتميز في التصوف بالولايات المتحدة الأمريكية، كما في الغرب عموما. ويرجع تاريخ هذا الحضور إلى بداياته الأولى حين عيَّن "حضرة عنايات خان" حوالي سنة : 1920، امرأة خليفة له في الغرب، خاصة على أمريكا الشمالية ؛ وهي ربيعة مارتن، التي ستعين بدورها

---

[1] نفسه، ص : 7

[2] نفسه، ص : 154

[3] عزيز الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية : مظاهر حضور التصوف المغربي وتأثيراته"، دار الكتب العلمية، بيروت (2013)، صص : 177-184

[4] Bakhtiar, Laleh. Sufi Women of America : Angels in the Making, Published by : The Institute of Traditional Psychoethics and Guidance, Distributed by : Kazi Publications, Inc. (1996)

امرأة أخرى وهي : إيفي دوس (Ivy Duce) لخلافتها على شؤون التنظيم الصوفي العالمي لعنايات خان[1] سنة : 1948م.

الشيخ باوا محيي الدين[2] بدوره قدم إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتكون مركز دعوته الصوفية بناء على طلب ملح من إحدى مريداته زهرة سيمونس (Gwendolyn Zohra Simmons) التي تترأس حاليا الجماعة في فيلاديلفيا، وتنشط في مجال الحركات النسائية[3].

أما الطريقة الجراحية الهلفيتية[4] التركية الأصل التي وصلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر سبعينيات القرن الماضي من خلال الشيخ الإسطنبولي مظفر أوزاك (Muzaffer Ozak)، لكن بعد وفاة هذا الأخير سنة : 1985م، انشطرت طريقته في أمريكا إلى فرعين : - فرع معروف باسم "عشقي-جراحي" تتزعمه الشيخة فرحة فاطمة الجراحي (ولدت : 1947م) وهو فرع نشيط في نيويورك. وفرع آخر ينشط في منطقة بيي في سان فرانسيسكو تحت زعامة : روبيرت فراجر (Robert Ragib Frager) ولد سنة : 1940م. و"تدل السيرة الذاتية للشيخة فرحة على أنها أعطيت مشيخة الطريقة من طرف الشيخ

---

[1] يذهب أغلب مؤرخي التصوف في الغرب إلى أن التنظيم الصوفي لعنايات خان كانت من أوائل المجموعات الصوفية الجديدة التي وفدت إلى الغرب من الشرق، وبالضبط من الهند، موجهة رسالتها الروحية إلى الغربيين أنفسهم، وليس فقط إلى المهاجرين المسلمين هناك.

[2] لا تتوفر إلا القليل من المعطيات حول مسار هذا الرجل الصوفي، و ما يتوفر منها يدل على أنه بدأ تعاليمه الصوفية في الأربعينيات من القرن العشرين حينما اكتُشف كرجل زاهد مختل بنفسه يعيش في غابات سريلانكا من طرف مجموعة صغيرة من الهندوس الذين طلبوا التتلمذ على يديه، حيث استقر باوا بعد ذلك في مدينة جافنا (Jaffna) حيث بدأ يجتمع حوله مريدون مسلمون بعدما أسس لهم مسجداً أسماه : "بيت الله". كانت تعاليم باوا محيي الدين لاسيما في مراحلها المتأخرة متأسسة على القرآن والسنة وعلى الممارسة الصوفية الأصيلة، مما مكنه من جلب المسلمين المحافظين إلى طريقته الصوفية التي كان يعلن بأنه وصل فيها إلى مقام القطبية التي ورثها مباشرة عن الشيخ عبدالقادر الجيلاني(ت.1176م) مؤسس الطريقة القادرية، بالرغم من عدم توفره على أية سلسلة تصله بالشيخ عبدالقادر تثبت صحة سنده الروحي. سنة : 1971م سيوافق الشيخ باوا محيي الدين على السفر إلى الولايات المتحدة الأمريكية بطلب من إحدى مريداته في مدينة فيلاديلفيا الأمريكية.

[3] Hermansen, Marcia, "Neither of the East nor of the West» American Sufi Women : Spirituality, Leadership and Gender Justice without Borders", (Op.Cit), p : 52

[4] هي طريقة صوفية تركية تعرف أيضا باسم الطريقة الجراحية للدراويش، ترجع أصولها إلى حياة الشيخ نور الدين الجراحي(1678-1721م).

مظفر أوزاك قبيل وفاته سنة : 1985م، وهي أول زعيمة روحية نسائية في الطريقة التي نشأت منذ أكثر من 300 سنة"[1].

من أنشط النساء في المجال الصوفي بأوروبا وأمريكا، نجد كميل هيلمنسكي (Camille Adams Helminski) وهي باحثة في التصوف، من أبرز كتبها نجد[2] : (Women of Sufism : A Hidden Treasure) ومعناها : "نساء التصوف : الكنز المستور"، بالإضافة إلى ترجمتها للعديد من أشعار الطريقة المولوية وكتبها. تتزعم كاميل هيلمنسكي اليوم أحد فروع هذه الطريقة في أمريكا، حيث "تدير مؤسسة ثريشود (Threshold Society) في كاليفورنيا، وهي منظمة روحية ترتكز على التعاليم المولوية"[3] للشيخ جلال الدين الرومي.

الشيخة باجي طيابة خانوم تقود مجموعة صوفية في ضواحي فيلاديليفيا وتلقن أوراد مجموعة من الطرق كالإدريسية والجشتية والقادرية، ولها أتباع من كلا الجنسين[4].

نساء أخريات يلعبن أدورا طلائعية في مجال التصوف بالغرب، منهن على سبيل المثال : الشيخة مريم كبير فايي، كاتبة أمريكية بيضاء ومتحدثة نشيطة في مواضيع تتعلق بالإسلام والتصوف في الغرب، من أشهر كتبها : رحلة عبر عشرة آلاف حجاب : كيمياء التحول على الطريقة الصوفية"[5] (Journey Through Ten Thousand Veils : The Alchemy of Transformation on the Sufi Path)، ولدت في هوليود بكاليفورنيا من عائلة يهودية ليبرالية، تقول عن نفسها :

"ولدت في هوليود من أسرة يهودية، وأصبحت ممثلة في سن الخامسة وظللت أمارس التمثيل لمدة عشرين عاما. عندما كان عمري 12 سنة، وبينما أنا أعمل ممثلة لشركة المسرح في سان فرناندو فالي (the San Fernando Valley) أعطاني مساعد المدير لفيفة من الورق البردي، صنعها من أجلي، مكتوب

---

[1] Ibid, p:49

[2] Camille Adams Helminski, Women of Sufism : A Hidden Treasure, Shambhala Boston & London(2003).

[3] Hermansen, Marcia, "Neither of the East nor of the West, " p.50.

[4] حوار الباحث مع الشيخة باجي طيابة خانوم يوم الجمعة : 20غشت 2010م في منزلها بمدينة فيلاديلفيا في الولايات المتحدة.

[5] Maryam Kabeer Faye, Journey Through Ten Thousand Veils : The Alchemy of Transformation on the Sufi Path, Tughra Books (2009).

عليها : "ابحثي والحقيقة ستجعلك حرة" هذه الرسالة أصابت روحي بصدمة كهربائية، وأوحت لي بشكل واضح اتجاه حياتي والهدف منها"[1].

تواصل قصة تحولها إلى الإسلام وعثورها على مرشدها الروحي الأول، قائلة :

"ذهبت إلى بيركلي سنة : 1960م ومنها توجهت إلى الهند والنيبال ومختلف الأديار[2] في أوربا، بعدها توجهت إلى القدس والخليل، وهناك بعيد ضريح "الخليل إبراهيم" بخمس دقائق، التقيت مع مرشدي الصوفي الأول، كان رجلا مهيبا ومقدسا جدا، وفي قدسية ذاك اللقاء اعتنقت الاسلام بطريقة أكثر طبيعية وجمالية"[3].

منذ ذلك الحين والشيخة مريم كبير فايي تعمل بجد على نشر تعاليم الاسلام الصوفية في صفوف الغربيين عامة، كما أنها تدرس القرآن الكريم واللغة العربية في أمريكا وفي غيرها من بلدان إفريقيا السوداء.

أيضا الدكتورة ناهد أنغا (Nahid Angha) وهي ابنة شيخ صوفي إيراني : شاه مغسود (ت.1980) تقود حركة صوفية موسومة ب"الجمعية الدولية للتصوف" وتتوخى تشكيل شبكة دولية للنساء الصوفيات، تحت مسمى : المنظمة النسائية الصوفية[4] (The Sufi Women Organization). كذلك الباحثة الأمريكية الإيرانية لالاه باختيار صاحبة كتاب[5] (Sufi Women of America : Angels in the Making) التي ترتبط بمجموعة من الطرق الصوفية كالنقشبندية والجراحية الهلفيتية، وتدير دارا لنشر الكتب الصوفية خصوصا والإسلامية عموما[6] (Kazi Publications Inc).

---

[1] Marym Kabeer Faye, "My path from Judaism to Sufism", Washington Post, May 9, 2010, http://newsweek.washingtonpost.com/onfaith/guestvoices/2010/05/my_path_from_judaism_to_sufism.htm

[2] جمع دير وهو كنيس اليهود.

[3] Maryam Kabeer Faye, "My path from Judaism to Sufism".

[4] http://www.sufiwomen.org

[5] Bakhtiar, Laleh. Sufi Women of America : Angels in the Making, Published by : The Institute of Traditional Psychoethics and Guidance, Distributed by : Kazi Publications, Inc.(1996)

[6] http://www.kazi.org/

إن هذا الإقبال الهائل من طرف النساء في الغرب على اقتحام التجربة الصوفية الإسلامية، هو دليل على أهمية وراهنية الخطاب النسوي الذي ارتقى إلى مستوى التجربة التي لا تتوخى فقط التمكن من المحسوسات التي كانت مجالا فقط لتنافس الذكور، بل تهدف إلى ملامسة المجرد والغيبي حيث تنتفي هناك الفوارق الجنسية والعرقية، فتصير متاحة لكل من له القدرة على الصبر والتجلد في سبر أغوار النفس قصد معرفة كنهها، ومن ثمة التعرف على خالقها، وهو مبتغى كل أهل التصوف.

- إشكالات نسوية صوفية مطروحة بين الشرق والغرب :

من ضمن القضايا والإشكالات التي يطرحها انتقال أي ظاهرة من وسطها الثقافي والاجتماعي إلى وسط ثقافي واجتماعي آخر مغاير، نجد مسألة اللباس والحجاب والماكياج (التزيين) بين النساء المتصوفات، وهذا الإشكال يدخل في سياق أكبر يتعلق بالمجتمع الإسلامي في أوروبا وأمريكا ككل، كما توضح ذلك الباحثة الأمريكية جين سميث قائلة :

"ومن أكثر المواضيع مدعاة للجدل بين صفوف مجتمع المسلمين الأمريكيين [والأوروبيين] مسألة الزي الملائم الذي ترتديه المرأة. ومن الواضح أن هذا الموضوع تهتم به كثير من النساء اهتماما عميقا بطريقة أو بأخرى، كما يزداد هذا الاهتمام فيما يتعلق بالقرار الذي يتوصلن إليه بعيدا عن الخطاب السائد في الحركة النسائية الغربية أو ما يتصل بالدوائر العلمانية"[1].

وعلى الرغم من شدة هذا الجدال وتباين أشكاله، بحسب جين سميث، إلا أن ثمة اتفاق بشأن نقطتين مهمتين في هذا السياق، وهما :

"أولا أن الحشمة في اللباس أمر مناسب للرجال والنساء على نحو ما يوضحه القرآن ذاته. وتبقى القضية بالطبع هي ما الذي يمثل هذه الحشمة ؟ (القرآن وعلى خلاف ما قد تظن بعض النساء المسلمات لا يحدد بالفعل وبدقة أجزاء الجسم التي ينبغي سترها)، ثانيا : أن خيار الثياب أمر يخص المرأة، ولايمكن، أو على الأقل لاينبغي، فرضه عليها من جانب أبيها أو زوجها أو أي قريب آخر من الذكور. وبالنسبة للمسلمين في كثير من أرجاء العالم، وبخاصة مسلمي أمريكا، فإن ما يشار إليه على أنه

---

[1] سميث، جين. *الإسلام و المسلمون في أمريكا*، ص : 163

"اللباس الإسلامي" لايمثل بالضرورة اللباس التقليدي نفسه الذي قد ترتديه نساء من ثقافات أخرى"[1].

وقد حاولت الباحثة مارتا دومينغيز دياز التفاعل مع هذا السياق، بالإشارة إلى أن اللباس السائد بين متصوفات الطريقة البودشيشية في أوربا هو الجلباب المغربي خاصة أثناء اجتماعات الذكر، على الرغم من أن الألبسة الضيقة تستعمل أيضا من طرف هؤلاء النسوة إلا أنها لاتصل إلى درجة الإثارة الجنسية[2].

هكذا، تذهب الباحثة مارتا دومينغيز إلى أن بعض المنتميات إلى الطريقة الصوفية - لاسيما البودشيشية - لا يجدن حرجا في الإفصاح عن أنهن لا يهتمن كثيرا بمسألة اللباس بقدر اهتمامهن بتحسين سلوكهن نحو خالقهن لأن تغطية الجسد من الرأس إلى أخمس القدمين لا تعني التحقق التام بالإسلام، ولا طهارة النفس التي تعتبر المحور الأساس للتصوف[3].

<u>الحجاب :</u>

إن قضية الحجاب تشكل عنصر الخلاف ليس فقط بين المتصوفات الغربيات المنتميات إلى طرق صوفية مختلفة، أو بين المتصوفات المهاجرات إلى الغرب من العالم العربي والإسلامي، وإنما أيضا تدخل ضمن الجدال العام والواسع القائم بين "الغرب" و"الإسلام" ككل، كما تذهب إلى ذلك الباحثة الإسبانية مارتا دومينغيز التي ترى أن "ارتداء الحجاب في المغرب كما داخل الطريقة البودشيشية - مثلا - يُظهر أيضا امتزاج عناصر اقتصادية واجتماعية وثقافية مع المعاني الدينية، وفي هذا السياق يمكن أن يُنظر للحجاب كتبرئة أو تبرير اجتماعي، أو كتعبير يجسد الخطابات الإسلامية ذات التوجه السياسي."[4]

وكنموذج لهذا الاختلاف في فهم واقع الحجاب وقوة شرعيته، تستدل الباحثة بموقف أتباع الطريقة الصوفية البودشيشية في الغرب، والذي يمثل مظهرا بسيطا مستوعبا لهذا الاختلاف، تقول في هذا السياق :

"إن ارتداء الحجاب من طرف البودشيشيات في أوربا يكون بقصد تحقيق نوع من الاستقلال بالذات، في حين تفضل متصوفات ابريطانيا على سبيل المثال ارتداء القبعات لتغطية الرأس كعلامة على احترام هويتهن الإسلامية.. أما في

---

[1] سميث، جين. *الإسلام و المسلمون في أمريكا*، ص : 163

[2]Marta Dominguez Diaz, Revisiting Moroccan Sufism and Re-Islamicising Secular Audiences, p. 244.

[3] Ibid, p. 245.

[4] Ibid, p. 248.

اسبانيا فهناك انفصام وصراع بين المغربيات البودشيشيات والإسبانيات المتحولات اللائي يرفضن الاستجابة لطلب المغربيات بلباس الحجاب بدعوى أن ذلك الحجاب سيجلب عليهن لوم أصحابهن ومحيطهن، كما أن تغطية المرأة لذاتها بالشكل المعهود في المغرب هو ثقافة وتقليد مغربي محظ، وأن الدين يدعو فقط إلى إظهار التواضع في اللباس وعدم الإثارة الجنسية للآخرين، وقد وصل هذا الخلاف بين المجموعتين إلى درجة التوتر مما حتم على المسؤولين عن الطريقة في المغرب إلى الأمر بالفصل بين المجموعتين أي : مجموعة المهاجرات المغربيات، ومجموعة المتحولات الإسبانيات"[1].

هكذا يتبين أن الحجاب وكيفية لباسه هو العنصر الحاسم في الجدل القائم بين الإسلام والغرب، سواء في العالم الإسلامي أو أوروبا، حيث يستعمل الحجاب كإشارة للتدين وللانتماء إلى الإسلام في الأوساط غير الإسلامية، في حين، ترى بعض المتصوفات الغربيات في الحجاب رمزا للثقافات المحلية في العالم الإسلامي، ولا يرتبط البتة بالوصفات الدينية، ولكن بالتقاليد الثقافية كما تؤكد ذلك الباحثة مارتا دومينغيز قائلة :

"إن ارتباط الحجاب بالثقافة المغربية يجعل بعض المتصوفات الأوروبيات لا يرون حاجة إلى اعتماد هذه الممارسة. لكن، وعلى الرغم من أن الأوروبيات لا يرون في الحجاب جانبا حيويا من الإسلام، إلا أنهن يشاركنه مع غيرهن من المسلمات المتحولات واللائي يخترنه بسبب أفكار معينة حول "النوع". وهن ينظرن إلى الإسلام باعتباره الضامن "للنظام النوعي للمجتمع"، وباعتباره أيضا أسلوبا لتجاوز الفوضى التي، بحسب آرائهن، تحيط بالعلاقات النوعية في الأوساط المجتمعية الأوروبية"[2].

هكذا نخلص، أن التصوف الإسلامي من خلال تجاوزه لحدوده الجغرافية ذات المرجعية الثقافية والإجتماعية المحافظة، قد استطاع أن يستقطب ويقنع العديد من الغربيات بخوض التجربة الإسلامية من المنظور الصوفي، مما طرح إشكالات عدة على مستويات التكيف مع الأوساط الإجتماعية والثقافية المختلفة عن البيئة التي انطلقت منها هذه الظاهرة الصوفية، وأيضا على مستويات التلاقي والتصادم، والتأثير والتأثر التي تفرضها جدلية الخطاب والممارسة النسوية بين العالمين العربي والغربي.

---

[1] Ibid, p. 250.

[2] - Ibid, p : 255

لائحة المراجع :

* كارول بي كريست، **الصوفية النسوية الغوص عميقا والصعود إلى السطح**، ترجمة : مصطفى محمود، تقديم : سحر الموجي، ط.2006/1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ص : 5-6

* عزيز الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية : مظاهر حضور التصوف المغربي وتأثيراته"، دار الكتب العلمية، بيروت (2013)

* سميث، جين. *الإسلام والمسلمون في أمريكا*، ترجمة : محمد الخولي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، العدد : 861، الطبعة الأولى، القاهرة (2005). ص : 113-114

* Bakhtiar, Laleh. Sufi Women of America : Angels in the Making, Published by : The Institute of Traditional Psychoethics and Guidance, Distributed by : Kazi Publications, Inc.(1996)

* Hermansen, Marcia, "Neither of the East nor of the West » American Sufi Women : Spirituality, Leadership and Gender Justice without Borders"

* Camille Adams Helminski, Women of Sufism : A Hidden Treasure, Shambhala Boston & London(2003).

* حوار الباحث عزيز الكبيطي إدريسي مع الشيخة باجي طيابة خانوم يوم الجمعة : 20 غشت 2010م في منزلها بمدينة فيلاديلفيا في الولايات المتحدة.

* Maryam Kabeer Faye, Journey Through Ten Thousand Veils : The Alchemy of Transformation on the Sufi Path, Tughra Books (2009).

* Marym Kabeer Faye, "My path from Judaism to Sufism", Washington Post, May 9, 2010,

http://newsweek.washingtonpost.com/onfaith/guestvoices/2010/05/my_path_from_judaism_to_sufism.htm

* Marta Dominguez Diaz, Revisiting Moroccan Sufism and Re-Islamicising Secular Audiences : Female Religious Narratives in the Tariqa Qadiriyya Budshishiyya in Morocco and Western Europe Today", unpublished PhD thesis, School of Oriental and African Studies, 2010

تاريخ الوجود الصوفي في الجزائر وتأثيره على الحياة الاجتماعية للأفراد

د/أ بن مقلة رضا

د. جاب الله طيب

جامعة اكلي محند اولحاج البويرة

ملخص :

التصوف تراث روحي ميز الفكر الإسلامي في مراحله التاريخية قوامه فلسفة روحية ترتكز على الذكر والعكوف للعبادة والزهد في الدنيا والإعراض عن زينتها لأن أي ظاهرة اجتماعية لا يتسنى فهمها إلا في ضوء الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية المختلفة التي أهلت لنشوء هذه الظاهرة وتطورها ، ومن هنا كان اهتمام العلماء العرب المسلمين والمستشرقين بتحديد العوامل التي كانت وراء نشأة التصوف، ولكثرة ما شاب التصوف من عناصر غريبة عن الإسلام منها الهندي والفارسي واليوناني والمسيحي، فقد أدى ذلك إلى اعتقاد البعض من العرب والمستشرقين أن نشأة التصوف ومصدره يرجع إلى هذه العناصر الدخيلة على الإسلام وغيرها من العوامل الخارجية بعيدة الصلة عن الإسلام، وفي داخل الإسلام نجد من يؤيد التصوف ويدافع عنه باعتباره تجليا من التجليات الشرعية للإسلام. فالدين يؤيدون التصوف يثبتون أنه صادر من المصادر الإسلامية الأصلية أي القرآن والسنة[1].

---

[1] أحمد الطيب، **التجليات الروحية في الإسلام نصوص صوفية عبر التاريخ**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2012، ص20.

مقدمة

الحقيقة أن تاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه ومظهر من مظاهره وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب، وليس شيئا اجتلب من الخارج دون أن يكون له صلة بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه[1].

وإذا نظرنا فما كان يركن إليه رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم من العزلة والخلوة والتأمل في الكون ووازنا بين هذه الحالة وأحوال الزهاد والعباد الذين ظهروا فيما بعد وعرفوا باسم الصوفية تبين لنا في سير وجلاء وجه الشبه بين حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وحياة الصوفية. فحياة الصوفية هي اقتداء بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويمكن أن نرجع طريقة هؤلاء القوم وما تشتمل عليه من رياضات ومجاهدات، وأذواق وما تنتهي إليه من كشف للحقائق ومعرفة الدقائق إلى مصدرها الأول وهي الحياة الروحية الخاصة التي كان يحياها الرسول صلى الله عليه وسلم والتي تجرد من كل شيء فانكشف له فيها الحق من كل شيء[2].

إن التصوف كظاهرة عامة ظهر بصورة ملموسة في أواخر القرن الثاني الهجري واستمر في النمو والانتشار خلال القرن الثالث الهجري وقد أرجع ابن خلدون التصوف إلى الاتجاه الذي ساد في القرن الثاني الهجري وما بعده من الإقبال على الدنيا والانغماس في ملذاتها مما دعا إلى نشوء اتجاه مضاد لهذا الاتجاه تمثل في العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية والمتصوفة[3].

---

[1] أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار المعارف، 1973، ص 57.

[2] محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1984، ص 16.

[3] حسين مؤنس، **الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام**، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، القاهرة، 2007، ص 16.

وقد ذكر ابن خلدون صراحة أن أصل التصوف هو طريق القوم وهو طريق الحق والهداية وهذا واضح في أنه يعني بذلك التصوف العملي الذي هو السلوك الخلقي والتطبيق الواقعي لروح الشريعة وآدابها[1].

وقد انجرّ العلماء إلى القبول بأهل التصوف بعدما كان الفقهاء قد ناصبوا العداء زمنا طويلا لهذا التيار[2]، وإنّه بإشراف السلطة على إقامة المدارس قد حققت تقاربا كبيرا بين الفقهاء والمتصوّفة، وتمّ إذابه ذلك الجليد الذي كان يرسم العلاقة بين الفريقين، فبرز من الجانبين تيار الاعتدال[3]. وجرت منهم مقاومة تجاهه، ولعلّ من الروافد التي أججت التمسك بهذا المنحى من قبل المجتمع هو تغلب الأعداء على دار الإسلام وتدهور الأحوال المعيشية، فمال الناس إلى الزهد والتواكل[4].

ومن هذا المنطلق كانت الطريقة الجنيدية أن وُجد لها مؤيدون، وصارت تشكل أوّل لبنة في ميلاد التصوف المغربي، مثلما يلاحظ ذلك من خلال اعتماد أمهات كتب المتصوفة ببلاد المغرب، على غرار الرسالة القشيرية المتضمنة أراء الجنيد، إلى جانب كتابات الإمام الغزالي، ومقولاته في التصوف[5]. حيث سطّر الجنيد توجهه الصوفي السني ذو المسلك الأخلاقي، باحثا عن الحقيقة، ومعتمدا الشريعة، قائما على الخضوع في الظاهر مع تنقية الباطن، وقد دلّت مقولاته على حسن توجهه، وانضباطه وفق الشريعة، إذ جاء في تصريحة "أنّ الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ من اقتفى آثار الرسول عليه الصلاة والسلام"، وقال أيضا "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر، لأنّ علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"[6]. وقد تأثر بهذا المنهج الإمام القشيري الذي بعث

---

[1] عبد الرحمن محمد بن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص 163.

[2] بونابي الطاهر، **الحركة الصوفي بالمغرب الأوسط في القرنين 7 و9ه/ 13و15م**، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2010-2011م، ص **687**

[3] فتحة محمد، **النوازل الفقهية والمجتمع ابحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من ق6- ق9ه/ 12م-15م**، منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط1999، ص 203 .

[4] بوعياد محمود، **أثار التنسي**، مجلة الثقافة، ع 47، س 8، 1978، ص ص121-123.

[5] بوتشيش إبراهيم القاردي، **التصوف السني في تاريخ المغرب، نسق نموذجي للوسطية والاعتدال**"، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2010.، ص **29** .

[6] القشيري أبوالقاسم النيسابوري، **الرسالة القشيرية**، تح عبد الحليم محمود و محمود بن شريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ط 1989، ص79.

برسالته سنة (437هـ/1046م) إلى صوفية بلاد الإسلام، التي تعتبر خلاصة مبادئ التصوف على أسس الشريعة الإسلامية[1].

أقدم الزوايا في الجزائر :

بدأت تظهر الطرق الصوفية في الجزائر منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى ثم أخذت تنمو وتتسع حتى انتشرت على نطاق واسع في النصف الثانى من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر ميلادى، حيث بدأ التصوف في الجزائر تصوفا نظريا ثم تحول واتجه إلى الناحية العملية وأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية. وقد ظل هذا التصوف العملى سائدا في جميع أنحاء العالم الإسلامى حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث ودخول الأتراك العثمانيين، حيث حلت تدريجيا محل الرباط، ثم تطورت مهامها وتوسعت على يد المرابطين والطرق الصوفية، وجمعت بين العبادة والتعليم والتوجيه والإصلاح والجهاد في وقت واحد[2].

عرفت الجزائر عددا هاما من الزوايا أدت دورها على أكمل وجه وأحسن صورة، وانتشرت انتشارا واضحا، سواء في الأرياف أو في المدن، وعمت كل جهات الوطن تقريبا، خاصة الغرب والوسط، كما انتشرت في منطقة القبائل انتشارا كبيرا، خصوصا بعد الاحتلال الإسباني لمدينة بجاية.

وقد كان للزوايا في الجزائر دور فعال في المحافظة على التماسك الدينى والخلقى والاجتماعى، وفي حفظ المجتمع من تهديد الأخطار الكبرى، بل قد كانت حركات الجهاد المسلّح ضد الطغيان الاستعمارى الفرنسى تنطلق من هذه الزوايا التى شكّلت مراكز تعبئة ضد الغزاة المعتدين، لعلّ أبرزها حركة الأمير عبد القادر والشيخ الحداد والشيخ بوعمامة والمجاهدة لالا فاطمة انسومر...

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الزوايا في الجزائر هى التراث والرمز الأكبر لهذا الوطن، لأنها حفظت طيلة عهد الاحتلال لهذه الأمة المسلمة قرآنها ولغتها ودينها وأخلاقها الإسلامية من طاعة وأدب وغيرة وحياء

---

[1] بل الفرد، **الفرق الاسلامية في الشمال افريقي**، تر عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1989، ص **375**.

[2] http://maunem-kacimi.blogspot.com/

وتضامن وسخاء وشجاعة وغير ذلك من فضائل الأخلاق، بالإضافة إلى حب الإسلام وبغض الكفر والكافرين، إلى جانب ما قامت به من جهاد ودعت إليه وجندت له أتباعها، إذ ما من ثورة أو انتفاضة أو مقاومة أو جهاد إلا وهو مقرون باسم شيخ زاوية أو زوايا.[1]

وربما أقدم زاوية بالجزائر أشارت إليها المصادر هي :

1. **رباط بونه** : وهو المعروف برباط مروان البونى، أسسه أبو عبد الملك، الأندلسى الأصل، سكن بونة (عنابة) من بلاد الجزائر وكان من الفقهاء المتفننين. مات قبل الأربعين وأربعمائة (440هـ= 1048م)، بعنابة ودفن بها وقبره من أشهر المزارات بالشرق الجزائري.

2. **زاوية عبد السلام التونسى في تلمسان** : أسسها الشيخ أبو محمد عبد السلام التونسى، من صوفية المغرب العربى، كانت وفاته بتلمسان عام 589هـ= 1193م، ودفن بالعباد وهو الذى دفن الشيخ أبو مدين بجواره في روضته فيما بعد. كانت تقوم بوظيفتين أساسيتين هما الانقطاع للتعبد والاجتماع مع الطلبة، كان الشيخ عبد السلام التونسى يلقنهم مبادئ التصوف وعلوم أخرى. من الذين تخرجوا منها الشيخ محمد بن محمد الهوارى الأبرش. 3 - زاوية 3. زاوية أبى زكريا الزواوى : أسسها الشيخ الفقيه الولى الصالح أبو زكريا يحى بن أبى على المشتهر بالزواوى (ت 611هـ)، خارج مدينة بجاية، باب البحر، بعد عودته من المشرق، وجلس بها لنشر العلم وبثه والدعوة إلى الله، فانتفع الخلق على يديه، وكان يدرس بها أيضا علوم الحديث وعلوم الفقه والتصوف، كما تولى التدريس بها الشيخ الولى الصالح أبي مدين الغوث.

4. **زاوية ابن بيكى البجائى** : عبد الكريم بن عبد الملك القلعى البجائى (توفي بداية القرن السابع الهجرى)، من أهل قلعة بنى حماد، وتقع زاويته داخل باب أمسيون من أعلى سند بجاية، وهو الموقف لأوقافها الكثيرة المعروفة.

5. **زاوية ملارة بقسنطينة** : أسسها الشيخ يعقوب بن عمران البويوسفى (630/ 717هـ). والد جد ابن قنفذ لأمه. تقع على بعد مرحلتين إلى الغرب من قسنطينة. نشرت التصوف بمنطقة قسنطينة.

---

[1] http://maunem-kacimi.blogspot.com/

6ـ **زاويـة الشـيخ أبـى حجلـة بتلمسـان** : أسسـها الشـيخ أبـو حجلـة التلمسـانى، كـان معروفـا بالصـلاح والتقـوى والزهـد والتصـوف، جـاء ذكرهـا عنـد ابـن حجـر في ترجمتـه لابـن أبـى حجلـة : "ولـد بزاويـة جـده بتلمسان سنة خمس وعشرين وسبعمائة (725هـ)."

7ـ **زاوية سيدى الحلوى بتلمسان** : (ق 8هـ) من أشهر مزارات مدينة تلمسـان، تقـع خـارج سـور المدينـة مـن ناحيـة الشـمال، شـيدها سـنة 754هـ السـلطان المـرينى أبـى عنـان، علـى ضـريح الـولى الصـالح الشـيخ سـيدى الحلـوى، انـدثرت لم يبـق منهـا إلا المسـجد الجـامع، وهـو يشـبه كـثيرا في نمط بنائـه مسـجد الشـيخ أبـى مـدين الغـوث بالعبـاد. ذكرهـا ابـن مـريم في كتابه البستان على أنها مقر للصالحين وملتقى للأولياء والعلماء.

8ـ **زاويـة الحسـن بـن أبـي القاسـم بـن باديس** : (ت 787هـ) أسسـها الشيخ حسن بن أبي القاسم بن باديس ـ وأسرة ابن باديس مـن أكـبر الأسـر العلمية والدينية بقسنطينة ـ الذي كـان مـن مشـائخ الطريقـة القادريـة الـتي أخذها عن شيخه صلاح الدين العلائي ببيت المقدس. عرفت شهرة كبيرة، توفي الشيخ بن باديس سنة 787هـ ودفن بزاويته.

وكان من أوائل وأحد أوتاد الطريقة الصوفية في الجزائر :

الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي. وقد عرفت طريقة "المدينية" شهرة واسعة وأتباعا كثيرين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وازدادت شهرته على يد تلميذه عبد السلام بن مشيش (ت 665هـ) ثم تطورت وأحياها من بعده شيخ الطائفة الشاذلية وتلميذ ابن مشيش "أبو الحسن الشاذلي"[1].

وقد كان لتعاليم الشاذلي تأثير مهم في الجزائر كما سبق ذكره بحيث يكاد يجزم أن معظم الطرق الصوفية التي ظهرت بعد القرن الثامن تتصل بطريقة أو بأخرى بالطريقة الشاذلية[2].

---

[1] عبد المنعم القاسمي الحسني، **الطريقة الرحمانية الأصول والآثار**، دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع، بوسعادة، المسيلة، 2013، ص 247.

[2] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج4، دار العرب الاسلامي، ط1، بيروت، 1998، ص 230.

ومن أبرز علماء الجزائر الذين شاع التصوف العملي وانتشر بفضلهم عبد الرحمن الثعالبي ومحمد بن يوسف السوسني اللذان يعدان من كبار العلماء والزهاد في القرن التاسع الهجري[1]، فقد جمع كل منهما بين الإنتاج العلمي والسلوك الصوفي وانتفع بكل منهما خلق كثير وكان لهما تأثير في المعاصرين واللاحقين وكلاهما من أتباع الطريقة الشاذلية.

وما يمكن قوله أن هذه الطرق انتشرت بشكل كبير خلال فترة التواجد العثماني، لكن لم يكن لهذا التواجد أي دور في تطويرها وإنما اعتمدت في ذلك على نفسها وعلى المجتمع الجزائري، وإنما كان تواجد الأتراك بمثابة التربة الخصبة التي أنبتت عددا هائلا من الطرق الصوفية التي كانت أفكارها مستوحاة من البيئة الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري.

لذلك نجد أن انعكاسها وتأثيرها على المجتمع واضحا لكنه يختلف من طريقة لأخرى وذلك حسب خاصية الطريقة ونشاط شيخها، ومضمون جوانبها الروحية والفكرية، هذا فضلا عن المحيط البيئي الذي ظهرت فيه كل طريقة ومدى علاقتها بالمجتمع الجزائري. ويمكن إرجاع ذلك للأسباب التالية :

- ارتباط الذهنية الشعبية بالسلطة الروحية المتمثلة في مشائخ الصوفية.

- شيوع الروح الصوفية وتحكمها في توجيه الأهالي، مما دفع بالسلطة التركية الحاكمة إلى العمل على كسب ود هذه الطرق وجعلها تحت إمرتها.

- اعتناء الأتراك بالأولياء والصالحين والإشراف على بناء الأضرحة والزوايا والقبب وإصرافهم في سبيل ذلك أموالا سخية، مما ساعد على انتشار الطرقية، إذ لم تعد مدينة أو قرية إلا وبها زاوية أو ضريح.

- عملت الطرق الصوفية خلال تلك الفترة على تعميق وترسيخ التفكير الغيبي مقابل التفكير العقلي.

وعليه مهما كان نوع الدور الذي قامت به هاته الطرق فهي تبقى أحد مقومات الثقافة الجزائرية والعنصر الوحيد الذي حافظ على هذا الإرث، فهي محور الثقافة الإسلامية، ذلك أن مساهمتها في الحياة

---

[1] عبد المنعم القاسمي الحسني، المرجع السابق، ص 249.

الفكرية للجزائريين تعد مهمة إلى درجة أن صداها وصل إلى الدول المجاورة وباقي الدول العربية وهذا ما يؤكد على وجود طرق صوفية رئيسية وأخرى فرعية كالتي ظهرت في بغداد، سوريا، مصر والمغرب[1].

عوامل اجتماعية لانتشار التصوف :

ويرجع هذا إلى الثراء الذي عرفته عدة مدن وانتشار الترف والبذخ عند عدة فئات من المجتمع مما نتج عنه تراجع القيم الدينية والأخلاقية حيث أهمل الخاصة والعامة الكثير من مبادئ الدين وسلوكه القويم فاحتل بذلك التوازن الاجتماعي لصالح الأثرياء والتجار وصارت اعتبارات تقييم الأفراد وتحديد مركزهم في المجتمع بناء على درجة ثرائهم وأضحى المال أساس الوجود.

ويمكن الاستشهاد بمقولة أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (ت 570هـ - 1175م)[2] والذي يقول :

فلا وجود للدنيا لمن قال ماله   ولا مال إلا ما يأتي به المتاجر

وقد حارب الصوفية هذا الانحراف مما أدى إلى ظهور أفكار تدعو إلى الزهد في الدنيا برمتها ونبذوا فكرة الثراء والتحرر من الدنيا وأهوائها.

الخدمات التي تقدمها الزوايا :

إن الزاوية كمجتمع عالم، هى بنية تقوم بعمل تقليدى وهو المساعدة واستقبال المحتاجين وعابرى السبيل، فهى تقدم خدمات جليلة على أساس مبدأين اثنين :

المبدأ الأول : ويعتمد على المنافسة والتنافس في أداء النشاطات الاجتماعية والتضامن، ويكون ذلك من خلال الهبات والعطايا والمساهمات المختلفة ومن بين عناصرها :

- أنه يجب على المريد أن يمنح ويسخر وقت فراغه إلى الأعمال الخيرية.
- (التويزة) وخدمة المجتمع.
- بقاء المقدم كمرشد ومسؤول عن الخدمات بما فيها العمل على زرع الأمل.

---

[1] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج1، دار الغرب الاسلامي، ط1، بيروت، 1998، ص 465.

[2] بونابي الطاهر، نفس المرجع، ص 92.

- على الزاوية إسعاف الناس وتغذيتهم ورعايتهم والسعي للبحث عن العمل للمجموعات المحتاجة إلى ذلك.

المبدأ الثاني : لمساعدة الاجتماعية، وتشمل ثلاثة عناصر :

أ- **الجانب المادى** : إن هذه المساعدات هى مؤمنة عن طريق رأس مال الزاوية والذى يكون مصدر الهبات والعطايا وما يسمى بـ (الزيارة) إلى جانب مدا خيل الحبوس التى هى موجودة تحت وصايتها. ويقوم المقدم بواجبه وهو إعادة توزيع الأموال المحصل عليها، فعلى سبيل المثال تتكلف الزاوية بمن يعانون من مرض أو عند حالة الوفاة وحالات أخرى.

ب- **الجانب المعنوى** : تتدخل الزاوية في فض النزاعات والصراعات الفردية والجماعية محاولة خلق جو من المصالحة على أساس ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية التي جاء بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

ت- **الجانب الروحى** : يتمتع الشيخ الروحى بنظام خاص، فهو يتدخل عبر سماعة ونقاشه للآخرين معينا إياهم على تحقيق الثقة. وكنتيجة فإن الزاوية تلعب دورا هاما اجتماعيا تنظيميا من خلال كفاءتها على التعبئة، وتضمن وظيفة السلطة المعنوية الشرعية التي تتكفل بالمحافظة على الوحدة والسلم.[1]

أهم الطرق الصوفية التي ظهرت في المجتمع الجزائري :

تكونت الطرق الصوفية في الجزائر في بعض الرباطات الجهادية التي أقامها العلماء والقادة لحماية البلاد الإسلامية من الهجمات الصليبية، وقد لعبت الزوايا دورا إستراتيجيا هاما في محاربة هذه الهجمات، فعندما بدا الاحتلال الفرنسي للجزائر كانت السلطة الفعلية داخل البلاد للطرقيين ومن اهم هذه الطرق هي :

الطريقة القادرية :

أقدم الطرق الصوفية على الاطلاق تأسيساً، وأولها ظهوراً على مستوى العالم الإسلامي وهي أقدمه وجود في الجزائر[2].

---

[1] www.wikipedia.com.

[2] صلاح مؤيد العقبي، **الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها**، دار البراق، بيروت، 2002، ص145.

ظهـرت في الجزائـر قبـل مجيـئ العثمـانيين وقـداختلطت تعاليمهـا بالطريقـة الشـاذلية وغـير وكـان العثمـانيون قـد شـجعوا القادريـة في أول امرهم[1]، تنسب الى الشيخ عبد القـادر الجيلانـي نسبة الى جيلان مـن بـلاد فارس التي ولد بها سنة 480هـ - 1077م وهـو قطـب الأوليـاء الكـرام، شيخ المسلمين والإسلام ركن الشريعة وعلم الطريقة وموضع أسـرار الحقيقة[2].

ومن الذين نشروا الطريقـة القادرية بـالجزائر الشيخ الحسـن بن أبـي القاسم بن باديس ت787هـ وهو الفقيه الصوفي القاضي المحدث، كان مـن مشـايخ الطريقـة القادريـة الـتي أخـذها عـن شـيخه صـلاح الـدين العلائـي بالقدس وذلك في رحلته الى الحـج 756هـ، ومـن مراكـز الطريقـة القادريـة بـالجزائر الزاويـة القادريـة بـ "منعـة" المعروفـة الـتي أسسـها إبـراهيم حفيـد الشيخ عبد القـادر الجيلانـي الـذي قـدم مـن المشـرق الى المغـرب الأقصـى ثـم انتقـل الى الجزائـر واسـتقر في الأوراس لقـد سـاهمت زاويـة منعـة في نشـر الطريقة القادرية في شـرق البـلاد ونشـر عليهـا حاليـاً أسـرة بـن عبـاس، لجـأ إليهـا الحـاج أحمـد بـاي سـنة 1844م بعـد سـقوط قسـنطينة كـم لجـأ إليهـا الكـثير من المجاهدين وهناك بالغرب الجزائر وبالضبط بالقرب مـن مدينـة معسـكر توجد زاويـة القيطنـة الـتي أسسـها الشـيخ مصـطفى الغريسـي جدّ الأمـير عبـد القـادر حـوالي1200هـ - 1785م وكـل مـا يمكـن قولـه هـو أن انتشـار الطريقـة القادريـة يعـود لهـا الفضـل بالدرجـة الأولى للشـيخ المؤسـس، ومـن بـين العوامـل الـتي سـاعدت علـى انتشـاره[3]، نـذكـر أهمهـا وهـي : أولا أهـتم الإمـام الجيلالـي بإرسـاء قواعـد طريقتـه علـى الأصـول الواضـحة في الكتـاب والسـنة، ممـا جنـت أراءه خطـر الوقـوع في مزالـق التـأويلات والخـوض في الفرعيـات، تـرك الإمـام الجيلانـي ذريـة كـثيرة فقـام أولاده وأحفاده على إحياء طريقته من بعده فخلفه في مشيخة الطريقـة أبنـاؤه ثانيـا تلقى العديد مـن الصـوفية الوافـدين مـن أقطـار العـالم الإسـلامي، الطريقـة القادرية وخرقة الصوفية تلقيناً ومبايعة من الإمام الجيلانـي سـواء في بغـداد أو مكـة المكـرمة عنـدما حـج إليـه حجتـه الثانيـة ثالثـاً : أدت فاجعـة القـرن

---

[1] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج1، مرجع سابق، ص 513.

[2] سعيد مراد، **التصوف الإسلامي رياضة روحية خالصة عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية** مصر، 2007، ص223.

[3] صلاح مؤيد العقبي، المرجع نفسه، ص 146.

السابع الهجري والمتمثلة في سقوط بغداد على أيدي المغول الهمجية 656هـ الى اضفاء لون من اللامركزية على الطريقة القادرية، فلم تعد مدرسة الجيلاني وأسرته ببغداد محط أنصار القادرية في العالم الإسلامي وإنما اعتبرت فروع القادرية بالبلدان أصولاً للطريقة تستلهم قوتها من ذاتها ومن مؤلفات الإمام الجيلاني التي كانت ملأت الأرض آنذاك[1]، ومن أشهر مصنفاته "فتوح الغيب" و"الغنية لطالبي طريق الحق" و"جلاء الحاضر" وغيرها وله من المنظومات العدد الكثير منها[2] نذكر :

قصيدة "شهدت بأن الله" : قال في مطلعها

صلاتي وتسليمي وأزكى تحيتي على المصطفى المختار خير البرية

شهدت بأن الله مولى الولايـــة وقد من بالتصريف في كل حالة

سقاني ربي من كؤوس شرابــه وأسكرني حقاً فهمت بسكرتي

ومن أقواله أيضاً " اتبعوا ولا تبتعدوا، وأطيعوا ولا تمرقوا، ووحدوا ولا تشركوا، ونزهو الحق ولا تتهموا، وصدقوا ولا تشكوا، واصبروا ولا تجزعوا، وأثبتوا ولا تنفروا، واسألوا ولا تسأموا وانتظروا وترقبوا ولا تيأسوا، وتآخوا ولا تعادوا، واجتمعوا على الطاعة ولا تتفرقوا وتحابوا وتباغضوا[3]

إن للطريقة القادرية في الجزائر أتباع منتشرين بكثرة فنجد زواياه منتشرة في كل من توات وأدرار في الجنوب الجزائري، وفي الغزوات ووهران وفي الميلية، ومما يدل على انتشارها هو ذلك الاحصاء الرسمي الذي أورده "رين RINN" عن الطريقة سنة 1882م حيث بلغ عدد زواياها بالجزائر 29 زاوية و268 مقدماً وبلغ أتباعها 14574 خونياً ولقد وصفت الطريقة القادرية بالتساهل والتسامح اتجاه الأديان الأخرى، ومما يثبت ذلك قول "RINN" (إننا لا نجد في تعاليمه- الجيلاني- أيّة إشارة معادية للمسيحية)[4].

---

[1] يوسف محمد طه زيدان، **الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر**، دار الجيل، بيروت، 1991، ص177.

[2] سعيد مراد، المرجع نفسه، ص225.

[3] مرجع نفسه، ص226.

[4] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص149.

وتعد الطريقة القادرية هي الطريقة الأم في الجزائر نظراً لتقدمها زمنياً، وكثرة دعاتها، وقد كان من مقاديمها الشيخ "محي الدين بن المختار" والد الامير عبد القادر الذي تزعّم المقاومة المسلحة ضدّ فرنسا، وأنشأ دولة جزائرية، وتحققت على يده وحدة وطنية.

الطريقة الشاذلية :

أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي المتوفي سنة656ه مؤسس هذه الطريقة هو الشيخ أبو الحسن علي ابن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المولود بالمغرب الأقصى في بلدة غمارة القريبة من مدينة تبسة سنة 593ه والتي كان فيها ظهوره وانتشاره دعوته، تلقى الطريق عنى أبي عبد الله بن مشيش (ويقال أيضاً بشيش بالباء) طاف ببلدان المغرب وأدركته المنية وهو في طريقه الى الحج ببلدة " القصير" على شاطئ البحر الأحمر في قرية يقال لها "حميره" وله ضريح يزار ويتبرك به[1]، وتعتبر الطريقة الشاذلية المتصلة بالإمام القاسم الجنيد من أسلم الطرق الصوفية أقربها الى السند، انتشرت زواياه في المشرق والمغرب، وله أتباع ومريدون منتشرون في الجزائر وعدة أقطار أخرى، وفي الأقصى تعتبر الطريقة الرسمية الى جانب المذهب المالكي في الفقه والعقائد الأشعرية في التوحيد ولأبي الحسن الشاذلي من الآثار والمؤلفات : الحزب المشهور - الحزب الشاذلي - رسالة الأمين في آداب التصوف - السر الجليل في خواص حسبنا الله ونعم الوكيل[2]،وقد انفرد بعض شيوخ هذه الطريقة بإنشاء زوايا على اسمهم، واشهرهم الشيخ علي النور اليشرطي الذي ولد بتونس 1793م - 1898م، وبعد أن طاف بالبلدان العربية استقر أخيرا بمدينة " عكا" في فلسطين حيث أسس زاويته سنة 1862م، وانتشرت الطريقة اليشريطية في بعض البلدان الشامية، مما أزعجت الحكومة العثمانية، فأمر أحد الولاة العثمانيين بنفي الشيخ اليشرطي إلى قبرص فأقام فيها ومن معه ثلاث سنين، وسعى الأمير عبد القادر للإفراج عنه، لكنه لم يلبث وأن تجددت حركته، فنفتهم الحكومة العثمانية إلى ليبيا وأعيدت إليه حريته، فرجعوا إلى طريقتهم واستمروا على

---

[1] أحمد التقشيدي : **الطرق الصوفية، تحقيق أديب نصر الله**، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 1992، ص40.

[2] صلاح مؤيد العقبي، المرجع نفسه، ص 154.

ذلك حتى توفي عام 656ه- 1898م[1]، وقبره في زاويته بـ "عكا" بفلسطين، ولقد تفرعت منها عدة طرق نذكر منها المتواجدة في الجزائر وأهمها.

طريقة درقاوة الشاذلية :

طريقة دينية صوفية تفرعت عن الطريقة الشاذلية المنسوبة إلى "أبي الحسن علي الشاذلي" المتوفى عام 656هـ-1258م تلميذ وخليفة الشيخ "عبد السلام بن مشيش" الذي تتلمذ بدوره على يد "أبي مدين شعيب" صاحب المقام الأول في نشر التعاليم الصوفية "للجنيد" وتعاليم الشيخ "عبد القادر الجيلاني" ولقد سميت بالدرقاوية نسبة إلى مؤسسها الشيخ "العربي بن أحمد الحسين بن محمد بن يوسف" الملقب بـ "أبو درقاوي" وقد ولد "العربي بن أحمد الدرقاوي" من قبيلة بني زروال بضواحي مراكش 1150هـ-1737م وقد اشتغل كمدرس في فاس.

ويتردد إلى دروس الصوفي "علي بن عبد الرحمان الجمال الفاسي" آخر شيخ للسلسة الصوفية التي تمتد إلى "أبي مدين شعيب" ويرى الغير أن "عبد الرحمان الجمال" المؤسس الحقيقي لطريقة درقاوة[2].

وقد أصبح "الدرقاوي" صديقا وخليفة "لابن عبد الرحمان الفاسي" حيث حول هذا الأخير إليه كافة سلطاته الروحية قبل وفاته، ولقد اشتهر بالاستقامة والزهد، ثم بادر إلى تأسيس زاوية له في "بوبريج" وأخذ بجمع أحبائه ومريديه وحققت نجاحا كبير في المغرب الأقصى والمناطق الجزائرية في الغرب كوهران، تلمسان، مستغانم، تيارت.

ويتميز أتباع هذه الطريقة باللحية، وحمل العصا، وكان الواحد منهم يكنى بـ " أبو دربالة" وكان يوصي مريديه بذكر الله والصبر على الجوع وكتم الشهوات، والصوم.

لقد لقيّت تأييد السلطان المغربي مولاي سليمان، ولقد كانت هذه الطريقة تدعو إلى السلم وكان انتشارها على يد" عبد القادر بن الشريف" الذي لمع اسمه أثناء الثورة التي قام بها ضد الأتراك ولقد توفي الشيخ سنة 1239هـ-1823م دفن بزاوية بوبريح التي أسسها بنفسه.

---

[1] سعيد مراد، المرجع السابق، ص 286.

[2] دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، المرجع سابق، ص 199- 200.

إن طريقة درقاوة الشاذلية لم تنتشر في الجزائر إلا في مطلع القرن التاسع عشر ميلادي وينتمي عبد القادر بن الشريف إلى قبيلة أولاد سيدي بالليل بوادي العيد، وكان قد سافر إلى المغرب وتتلمذ على يد "محمد العربي بن أحمد الدرقاوي" في زاوية "بوبريح" حيث انه أخذ عنه الذكر وبعد أن قضى مدّة من الزمن كمدرس للقرآن في الزاوية المذكورة وأجاز له وكلفه بنشر طريقة درقاوة الشاذلية[1].

وقد بلغ عدد زوايا طريقة درقاوة بالجزائر حسب إحصاء عام 1882م، 32 زاوية و268 مقدما و14574 مريدا[2]، وأهم فروع الدرقاوية هي : الكتانية والحراقية والهبرية.

الطريقة السنوسية :

تنسب هذه الطريقة لمؤسسها الإمام الصالح محمد بن علي السنوسي الخطابي وقد ولد في 12 من ربيع الأول 1202ه الموافق لـ 22 ديسمبر 1787م ببلدة يلل المعروفة بنواحي مستغانم[3].

والمعروف عن الزاويا السنوسية أنها كانت تقوم بتدريب مريديها على حياة العمل المنتج مثلما تدربهم على الحياة الصوفية، وفي الواقع كانت تمثل في آن واحد مراكز ثقافية وثكنات حربية ورباطات، وقد انتشرت هذه الطريقة بالغرب الجزائري بالقرب من مكان مولد مؤسسها بمستغانم، وفي الشرق الجزائري أيضاً، وفي الصحراء الكبرى[4]، وما ميز الطريقة السنوسية توتر علاقتها مع الحكم العثماني حيث ثارت ضده وضد حكام مصر بسبب تقليدهم للأوربيين، كما عانت زاوية طكوك السنوسية بمستغانم والتي أسسها الشيخ طكوك الشارف المستغانمي حوالي سنة 1859م، عدة مشاكل مع الاستعمار الفرنسي بسبب موقف الزاوية المركزية وأفكارها التحريرية، حيث كان شعارها الرجوع إلى عمل السلف وتصفية الإسلام من الخرافات ومحاربة الاستعمار بكل

---

[1] محمد بن يوسف الزياني، **دليل الجدران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، 1979، ص ص 90 – 93.

[2] louis RINN. opcit , p 235.

[3] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 182.

[4] الجيلالي عبد الرحمن، **تاريخ الجزائر العام**، ج3، بيروت، دار الثقافة، بدون تاريخ، ص 275.

أشكاله وبكل الوسائل وهذا ما جعل الدول الاستعمارية تشن حملاتها الصحافية على الطريقة السنوسية وتعلن تخوفها منها وأنها تهدد مصالحها[1] لكن كل هذا زاد من أتباعها وقد كان لها في الجزائر حسب لويس رين 1897م : "زاوية واحدة وحوالي 949 من التابعين منهم 13 أخوات"[2]،وهي لا تمنع أتباعها من الانضمام الى طرق صوفية أخرى وللإمام السنوسي مؤلفات علمية قيمة تفوق الأربعين كتاب ورسالة مختصرة[3] نذكر منها : إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن - السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين - دور السنة في أخبار السلالة الإدريسية.

الطريقة العلاوية :

وهي فرع من الطريقة الدرقاوية، مؤسسها الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المولود بمدينة مستغانم سنة 1291هـ - 1869م، وقد ترك من ورائه عددا من المؤلفات الهامة والوثائق، وينتمي إلى أسرة من القضاة والعلماء شغلوا مناصب منذ العهد العثماني، وقد انتشرت هذه الطريقة في الغرب الجزائري والشرق والجزائر العاصمة بالخصوص[4]، ومن مؤلفات الشيخ العلاوي نذكر : الإصلاح والمصلحين - في السلفية الإصلاح - شعور الأمة بواجبها نحو دينها وقوميتها.

الطريقة الطيبية :

قام بتأسيس هذه الطريقة الصوفية المغربي مولاي عبد الله بن إبراهيم الوزاني من أشراف المغرب، الأقصى الملقب لذلك بالشريف والمتوفي سنة 1089ه - 1678م غير أن الطريقة نسبت الى أحد أبنائه ولده الطيب، فتعدت حدود المغرب لتنتشر بالجزائر، أتباعها في الجنوب المغربي وكانت خاضعة لسلطة سلاطين المغرب يبلغ عدد مريديها حوالي 22 قبيلة أكثرهم في قبيلتين الدوائر والزمالة ولها أتباع كذلك في الشرق الجزائر بقسنطينة ومثلث الطريقة الطيبية في الشرق الجزائري من طرف الشيخ محمد بن بكر وهو مقدم الطريقة الطيبية في قسنطينة 1314م ومن

---

[1] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 186.

[2] louis RINN .opcit , p360..

[3] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 188.

[4] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج1، المرجع السابق، ص 525.

أبطالها البارزين نذكر البطل محمد بن عبد الله الملقب ببومعزة صاحب ثورة 1845م بنواحي الظهرة بوادي الشلف، الونشريس الحضنة مستغانم[1].

الطريقة التيجانية :

أسسها في مدينة فاس في المغرب سنة 1782م أحمد بن محمد المختار التيجاني المولود عام 1150هـ 1737م بمدينة عين ماضي ولاية الأغواط حاليا في الجنوب الجزائري، والمتوفى عام 1815م، وقد بدأ دراسته الأولى بمسقط رأسه حيث حفظ القرآن ثم درس باقي العلوم السائدة في ذلك العصر، في نفس المدينة، ولما توفي والده عام 1752م خلفه في منصب التدريس، ويقال أنه مال للتصوف وطريق الصوفية وعمره عشرون عاما، حينما بلغ سنه ثلاثين من عمره اتجه نحو المشرق لأداء فريضة الحج، فسافر عام 1186هالموافق ل 1772م فاتصل أثناء سفره بأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الزواوي الأزهري مؤسس الطريقة الرحمانية، فأخذ عنه تعاليم وأوراد الطريقة الخلوتية، ولما وصل إلى تونس أقام فيها سنة كاملة معلما حتى ذاع صيته هناك ثم واصل سفره إلى مصر حيث اتصل بالشيخ محمود الكردي مقدم الطريقة الخلوتية وفي عام 1187هـ الموافق لـ 1773م انطلق من مصر نحو البقاع المقدسة فأدى شعائر الحج والتقى يعدد من العلماء وشيوخ الصوفية[2]، وقيل عنه أنه أدهش بذكائه وغرارة معارفه كلفة فقهاء مكة، مما جعل الالتماساتوالرجوات تنهال عليه من تلاميذ كافة الجهات ليجزيهم، كما يروى أيضا أن التيجاني قد اشتغل بالعلم العملي ذلك أنه ظل كما تروي المصادر يحوم هنا وهناك ويلقي الأدوار والأذكار أكثر مما كان يتلقى العلوم الشرعية والأدبية واللغوية[3]، فالتيجانية لم تنتشر في الجزائر فقط بل أكثر من ذلك، امتدت هذه الطريقة إلى السودان وقلب إفريقيا، واتخذت أساليب القوة دور كبير في نشر الدعوة الاسلامية بين الوثنيين السود في مقاومة خصومها ونشر العقيد الإسلامية، وتعتبر الطريقة التيجانية من أشهر الطرق في الجزائر.

---

[1] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 229.

[2] سميح عاطف الزين، **الصوفية في نظر الإسلام الشركة العالمية للكتاب العالمي**، بيروت، بدون سنة، ص 529.

[3] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج2، دار الغرب الاسلامي، ط1، بيروت، 1998، ص 517.

الطريقة الهبرية :

تنسب لشيخها محمد الهبري الذي تتلمذ وأخذ عن الشيخ سيدي محمد بن قدور شيخ زاوية بمنطقة كركر بالمغرب الأقصى وكان رفيقه في التلمذة الصوفية المعروف بالشيخ حمو البوزيدي[1]، صاحب الرواية المشهورة الرواية البوزيدية بخروبة بمدينة مستغانم ولد حوالي 1800م بالمغرب الأقصى، وانتشرت في تلمسان خاصة وفي المغرب الجزائري والصحراء الوسطى بالجزائر، ومنها زاوية الشيخ البودالي بسعيدة وزاوية بلقايدبتلمسان[2].

الطريقة الشيخية : تنسب الى سيدي الشيخ عبد القادر بوسماحة دفين الأبيض سيدي الشيخ، والمتوفي عام 1023ه - 1615م وكان مؤسس الشيخية، هذا مقدماً للشاذلية على يدّ محمد بن عبد الرحمان السهيلي، الذي أخذها بدوره عن أحمد بن يوسف الملياني وأوصى سيدي الشيخ عبد القادر بوسماحة أولاده عند وفاته بإتباع تعاليم الشاذلية[3].

لقد كان أولاد سيدي الشيخ، وارثين لمجد عائلي وديني فجلب إليهم مكانة مرموقة بين الناس وزادهم أهمية وضعهم الجغرافي المفتوح على الطرق الصحراوية جنوباً، والتلية شمالاً فاستغنوا بالدين والتصوف.

أما عن الشيخية الصوفية بصفة عامة، فقد جلب أولاد سيدي الشيخ العبيد والخدم ثم حرروهم وجعلوهم يقومون بشؤون الدين والزوايا، ولكن الثورات العديدة أثرت على المداخيل وعلى المشرفين أيضاً، وينتشر أتباع الشيخية في الجنوب العربي للجزائر وقد كان لها عام 1897م أربع زوايا و45 مقدماً.

الطريقة الزيانية :

شيخ هذه الطريقة ومؤسسها هو الرجل الصالح الشيخ محمد بن عبد الرحمان بن أحمد بن أبي زيان الادريسي الحسني رحمه الله[4]،وقد ولد في قصر من قصور تاغيت تقع في بشار حالياً، التي يسكنها بنو كوبي على الضفة اليمنى من نهر زوزفانة سنة 1062ه الموافق لـ

---

[1] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 244.

[2] Louis RINN .opcit, p 441.

[3] أبو القاسم سعد الله، ج3، المرجع السابق، ص 103.

[4] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 244.

1650م[1]، بعد حفظه للقرآن الكريم وحصوله مبادئ اللغة والدين نشد الرجال في طلب العلم قاصداً زاوية الشيخ مبارك بن عزي السحلماسي وتتلمذ على يده.

كان مقدم الناصرية، وأخذ عنه الذكر ثم ذهب إلى مكة واحتك بشخصيات وعلماء وكوّن خلفاء ومقدمين وكانت له هيبة وسلطة معنوية في كل الصحراء حتى بعد وفاته ويعتبر مولاي بوزيان المكمل لطريقة سيدي الشاذلي، يردد الزيانية أوراد الشاذلية، كانت الزيانية تعني بمراعاة وتوجيه قوافل الأغنام وحمايتها من قطاع الطرق، كانت للشيخ زيان كرامات عديدة وتميزت كل الزوايا التابعة لهذه الطريقة بحسن الاستقبال وتقديم الحماية والأمان للقوافل المتنقلة في الصحراء.

تفي الشيخ محمد بن أبي زيان رحمه الله وقدس سره بالقنادسة سنة 1145ه وتولى من بعده مشيخة الطريقة والزاوية ابنه الشيخ محمد الأعرج الذي توفي سنة 1175ه.

الطريقة العيساوية :

أسسها الشيخ محمد بن عيسى 872-932ه الأوراسي في مكناس بالمغرب في أواخر القرن 15م، أخذه والده الى المدينة الى مدينة فاس ليتعلم القرآن.

صاحب الشيخ القطب محمد بن سلمان الجزرولي وأخذ عنه الطريقة الجزولية المحمدية.

تتواجد الطريقة العيساوية بالخصوص في الجنوب الوهراني، وكانت قد ظهرت عنها عدة تحولات خاصة في فترة الاستعمار وأصبح أتباعها يضربون أنفسهم بالمدى ويأكلون العقارب والأفاعي وكثرة عندهم الشعوذة، فممارستهم هذه تعود الى أسطورة قديمة تذكر أنه في عهد عيسى بن عيسى مريدوه عانوا الجوع فطلبوا المدد والعون من شيخهم يأكل ما يجدوه أمامهم ولم يكن هناك إلا أفاعي وعقارب ومن طاعتهم للولي لم يصبهم ضرر[2]، فقد كان أتباعهم يقومون بهذه في حالة الغيبوبة.

---

[1] المرجع نفسه، ص 206.

[2] الجيلالي عبد الرحمن، **تاريخ الجزائر العام**، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ص 258.

الطريقة الحنصالية :

مؤسسها هو أبو أيمن سعيد بن يوسف الحنصالي المولود في المغرب في القرن17 وهو من نواحي قسنطينة، وهذه الطريقة تعتبر فرع من الشاذلية ولها علاقة بالرحمانية كان للشيخ أبو أيمن سعيد بن يوسف الحنصلي علاقات وطيدة مع شيوخ الزوايا، فلقد أخذ الورد عن بن عبد الرحمن التجموتي مقدم الجزولية وأسس زاوية يعلم فيها على طريقة الشيخ سيدي علي عبد الرحمن وسافر بعد ذلك لنشر تعاليمه ومن أتباعها أحمد الزواوي الحسني الذي كان له علاقات طيبة مع الصالح باي وكان يؤيده ضد الغزو الاسباني، ومن أتباعها أحمد مبارك العطار الذي ترك منظومة في الطريقة الحنصالية تحت عنوان نصجة الاخوان التي تولى شرحها والتعليق عليها صالح بن مهني القسنطيني[1].

توفي الشيخ أبو أيمن سعيد بن يوسف الحنصلي في سنة 1702 الموافق لـ1114 هجري وخلفه ابنه سيدي أبو عمران يوسف بن سعيد الحنصلي، وانتقلت الطريقة الحنصلية الى الجزائر عن طريق سيدي سعدون الفرجيوي نسبة الى منطقة فرجيوة بميلة حيث كان مقدماً في زاوية سيدي يوسف الحنصلي عند موت شيخه هناك وتنشر في شكل واسع في الشرق الجزائري خصوصا في قسنطينة.

الدور الاجتماعي لزوايا في المجتمع الجزائري :

لقد تطورت الزوايا في المجتمع الجزائري وازدادت أهميتها لدى العامة منذ نشأتها فأصبحت قبلة للناس تطرح مشاكلهم وانشغالاتهم وأصبح لها دورا مهما في فض النزاعات القائمة بين الناس بطرق ودية فهي لازالت مكانا لعقد الصلح بين الأطراف المتخاصمة فشيخ الزاوية أو القائم عليها يعقد جلسة الصلح بين المتنازعين مهما تكن الصعوبة أو خطورة المسألة المختلف عليها فالزاوية تساهم في حلها وقبل ظهور المحاكم والمؤسسات القضاء كانت الزوايا وعلى رأسها الشيوخ يلعب دور المحاكم طبقا للشرع الإسلامي وبالأخص إبان العصر الاستعماري حيث جل أبناء الوطن المسلم كانوا يلجؤون إلى حكم الشرع المثل في الزوايا هروبا من حكم المحاكم الفرنسية [2].

---

[1] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 236.

[2] مصطفى السنوسي، **المقتبسات النيرة في ذكر دور الزوايا و رجالاتها العلمية عبر العصور و الأيام**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2002، ص 125.

لقد سهرت الزوايا في نفس المضمار أيضا على التحام المسلمين لأنها كانت تهب بأسرع من لمح البصر في إطفاء شعل الفتن والخصومات بين الأفراد والقبائل والسعي لبقاء الشمل ملموما وهي بذلك تزرع الأخلاق والقيم السمحاء في نفوس أبناء المجتمع الواحد، إن الزاوية مقدسة عند أفراد المجتمع وكونها محل اهتمام وتقدير لدى غالبية أفراد المجتمع فإن العامة يقبلون بمصالحته وهذا لتتقدم به. ويعتبرون منه لحكمه العادل، إن الذاكرة الشعبية تحتفظ بأن التصرف مقترن ذكره بالصلح في الأخلاق والتآخي في المعاملة وفي أحلك الفترات التي غرقت فيها المجتمعات في الآفات والنقائص إنصرف رجال التصوف الأفاضل إلى التربية بمختلف أبعادها وثمراتها النفسية والاجتماعية من ذلك عنايتهم الخاصة بتحقيق التآخي بين أفراد المجتمع إذ من لوازم النظرة الصوفية أن الأخوة بين الأفراد المقبلين على الله وتبادل التآزر والتناصح والتعاون[1] وقد ثبت عن بعض الزوايا ومنها زوايا الطرقة الرحمانية كزاوية القاسمية وزاوية السيخ بلعموري والزاوية العثمانية كان القائمون عليها يتنقلون حتى إلى أماكن النزاعات لحلها وفكها وفي معظم الحالات كانت الخلافات تحل في الزاوية نفيها، وخصوصا ما تعلق بالمشاكل العائلية حيث كانت تتحل كطرف صلح وإصلاح بين الأزواج أو غيره، وفي بعض الحالات يعقد القران داخل الزاوية وتتكفل الزاوية نفقات الأفراح إلى جانب هذا تبقى الزاوية مفتوحة لكل طلاب العلم والباحثين وعابري السبيل دون أن ننسى المحتاجين والمساكين الذين يجدون في الزوايا مأوى فالزاوية الدينية تعتبر ركيزة التكافل الاجتماعي للزوايا في المجتمع الجزائري.

التكافل الاجتماعي كالفقر والسرقة والتسول وغيرها كثير من المشاكل التي تحاول الزوايا القضاء عليها فالزوايا أنشأت لهذا الغرض وهو السعي في مصالح الناس وتخفيف كربهم وآلامهم.

إن الزوايا مقصد لغالبية الأتباع والمريدون للزيارة والتبرك هذا بالإضافة إلى الطقوس التي تمارس فيها فهي بذلك مقصدا لكل فئات المجتمع لأنها تقوم بدور النشأة الاجتماعية السليمة وهذا ما ضمن إستمراريتها وتواصلها من جيل للآخر.

---

[1] بثينة سلطاني الحمراوي، **البعد الإصلاحي في التراث الصوفي**، مجلة الحياة الثقافية، منشورات وزارة الثقافة، تونس، العدد 239، 2013، ص11.

خاتمة

التصوف كان ولا يزال عاملا موحدا بين بلاد وشعوب العالم الإسلامي عامة وشعوب البلاد المغاربية خاصة لأن انتشار هذه الطرق لا يعرف حدودا إدارية أو غير ذلك ولأن التصوف أكسب هذه البلدان ثقافة مشتركة تسمح على الأقل بالإحساس وبالتواصل وبوحدة الانتماء ولعب دورا اجتماعيا وتربويا كبيرا انعكس على حياة هذه المجتمعات وخاصة في الجزائر، لقد عرف عنهم أنهم قوم اجتماعيون هدفهم بناء حياة سعيدة للفرد في الدنيا والآخرة.

وبالرغم من ذلك فلقد قيل عن المتصوفة كذلك بأنهم يشجعون على نشر الخرافات والبدع إلا أن هناك من لا ينكر إخلاصهم ودورهم الفعال في حياة الناس.

فإذا نظرنا من الناحية الاجتماعية فنجد أن الطرق الصوفية في الجزائر عملت على إزالة الخلافات بين مختلف فئات المجتمع وفك النزاع بين العشائر والقبائل وبذلك كثرة في المدن والأرياف الأضرحة والزوايا والقباب التي تؤدي دورا اجتماعيا كإيواء العجزة والمساكين والغرباء وليكون بذلك الشيخ الذي يترأس أو يمثل الطريقة الصوفية هو بمثابة المسؤول والحاكم بين أفراد المجتمع ويفصل في جميع القضايا والخلافات الاجتماعية، بالإضافة إلى الدور التربوي الذي يقدمه كذلك من تعليم لسكان وهذا ما جلب له التأييد والطاعة المطلقة.

ولولا هذا التأثير الكبير الذي قامت ولا زالت تقوم به الطرق الصوفية كثرت عليها الدراسات والاهتمام سواء من الرافضين لهذه الطرق أو المحبين لها.

المراجع

1. أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار المعارف، 1973
2. أبـو القاسـم سـعد الله، **تـاريخ الجزائـر الثقـافي**، ج4، دار العـرب الاسلامي، ط1، بيروت، 1998
3. أحمد التقشيدي : **الطرق الصوفية، تحقيق أديب نصر الله**، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 1992
4. أحمد الطيب، **التجليات الروحية في الإسـلام نصـوص صـوفية عـبر التاريخ**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2012
5. بثينة سلطاني الحمراوي، **البعد الإصلاحي في التراث الصوفي**، مجلة الحياة الثقافية، منشورات وزارة الثقافة، تونس، العدد 239، 2013
6. بل الفرد، **الفرق الاسلامية في الشمال افريقي**، تر عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1989
7. بوتشيش إبراهيم القادري، **التصوف السني في تاريخ المغرب، نسق نموذجي للوسطية والاعتدال**"،منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2010
8. بوعياد محمود، **أثار التنسي**، مجلة الثقافة، ع 47، س 8، 1978
9. بونابي الطاهر، **الحركة الصوفي بالمغرب الأوسط في القرنين 7 و9ه/ 13و15م**، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2010-2011
10. الجيلالي عبد الرحمن، **تاريخ الجزائر العام**، ج3، ببيروت، دار الثقافة، بدون تاريخ
11. حسين مؤنس، **الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام**، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، القاهرة، 2007
12. سعيد مراد، **التصوف الإسلامي رياضة روحية خالصة عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية** مصر، 2007
13. سميح عاطف الزين، **الصوفية في نظر الإسلام الشركة العالمية للكتاب العالمي**، بيروت، بدون سنة
14. صلاح مؤيد العقبي، **الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها**، دار البراق، بيروت، 2002

15. عبد المنعم القاسمي الحسني، **الطريقة الرحمانية الأصول والآثار**، دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع، بوسعادة، المسيلة، 2013

16. فتحة محمد، **النوازل الفقهية والمجتمع ابحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من ق6- ق9ه/ 12م- 15م**، منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط1999

17. القشيري أبوالقاسم النيسابوري، **الرسالة القشيرية**، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ط 1989

18. محمد بن يوسف الزياني، **دليل الجدران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1979

19. محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1984

20. مصطفى السنوسي، **المقتبسات النيرة في ذكر دور الزوايا ورجالاتها العلمية عبر العصور والأيام**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2002

21. [1]يوسف محمد طه زيدان، **الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر**، دار الجيل، بيروت، 1991

22. http : //maunem-kacimi.blogspot.com/

23. Louis Rinn, Marabout et Khouan etude sur l'slam en Algérie- Alger, 1884.

24. www.wikipedia.com.

طبع بمطبعة دار هومه – الجزائر 2017
34، حي لابروبار – بوزريعة – الجزائر
الهاتف: 021.94.41.19/ 021.94.19.36
الفاكس: 021.94.17.75/ 021.79.91.84
www.editionshouma.com
email : Info@editionshouma.com

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie Houma 2017
34, lotissement la Bruyère Bouzaréah- ALGER
Tél : (021) 94.19.36 /(021) 94.41.19
Fax : (021) 94.17.75 /(021) 79.91.84
www.editionshouma.com
email:Info@editionshouma.com

trouvent pas le compromis, car l'orgueil est de mise dans la mentalité tribale. Par sa neutralité sacrée, il impose une mesure de clémence. C'est lui qui conduit les négociations et rédige les traités, en cherchant à garder les intérêts et l'amour – propre de chaque partie, en évitant de créer des inimités.

En définitive, son action sociale a laissé de nombreuses traces dans les légendes, car elle répondait aux besoins de la population.

Conclusion

Comme on l'a vu, Abou Madyan est connu pour sa dévotion et sa connaissance d'Allah. Il a abordé tous les «océans» des différents états spirituels. Il a atteint le sommet sur l'échelle de l'abandon confiant (taouaqoul) en Dieu.

Après avoir gardé le troupeau familial pendant une courte durée, il prend son bâton de pèlerin, et part en quête de connaissance et de savoir, car «Allah ne peut être adoré que par la science». Une discipline qu'il arrivera à acquérir et à maitriser parfaitement grâce à Allah, et les différents maitres mis à sa disposition par le Créateur.

Une discipline, encore une fois, qu'il saura inculquer à ses nombreuse disciples (1000) environ) de diffuser la Tariqa et les enseignements du maitre) dans pratiquement l'ensemble des pays musulmans.

Abou Madyan est incontestablement faut-il le souligner, le plus célèbre soufi algérien et maghrébin, à la fois. C'est le «cheikh echouyoukh» (le maitre des maitres), l' «imam al-oubad» (l'imam des adorateurs), l' «imam azouhad» (l'imam des dévots)

L'appel à celui qui n'a pas pris la Voie (Tariqa) :

Ô celui qui n'a pas gouté à l'ivresse (souqr) de l'amour (al-mahaba)
Celui qui n'a pas été éduqué (par le gôut de l'amour)
Qui n'a pas été appelé (servi) par un serveur (saqi), et n'a jamais répondu (présent)
E n'a pas (témoigné du goût) goûté aux visions (machahid)
Réveille –toi, combien de possédés (mamlouq)
Apporte des possesseurs (mamaliq) ?

L'appel (en cas de désespoir, de difficulté) :

Ô celui (Allah) qui fait dissiper (les difficultés)
Après qu'ils (les hommes- les créatures)
Désespèrent (qanatou)
Sois Miséricordieux de tes serviteurs
(Âbid) perdus dans l'extrême pauvreté.[1]

11- Abou Madyan, l'agent d'intégration sociale :

La fonction principale d'Abou Madyan, comme tout saint, est purement initiatique allant dans le sens de spiritualiser la vie. Son rôle se relève aussi comme un agent d'interrogation sociale. Il était le «roi du pays» puisque ses orientations allaient dans le sens de s'en remettre à la providence divine ou encore gagner sa vie. Abou Madyan prodigue un enseignement en sciences religieuses ce qui contribue à intégrer le soufisme dans la vie sociale.

Son action est une initiative spontanée d'où vient l'impulsion spirituelle. Cette action prend une grande extension et conforte même la vocation d'hospitalité des soufis ; et par là l'intégration sociale. Il est vénéré dans pratiquement tout le Maghreb, et même ailleurs. C'est une vénération fort légitime car le saint de Bejaia et patron de Tlemcen, représente le savoir, la justice, la clémence, la mentalité dans les querelles quotidiennes, le caractère sacré de son œuvre. Ses enseignements sont pour les populations une grande source de progrès. Ses services sont incalculables. Les populations aiment porter leurs litiges devant Abou Madyan. Il a souvent contribué à apaiser des différents. Les populations ont fréquemment recours du cheikh dans leurs différents.

Abou Madyan a joué pleinement le rôle de conciliateur, au milieu de la perpétuelle rivalité des tribus. C'est la plus haute autorité reconnue. Celle à laquelle on fait appel d'un commun accord, lorsque deux parties épuisées, ne

---

[1] Abou Madyan (Chouaïb Ibn Al-Hassan al-Ansari Al-Andaloussi) ; Diwan ; min khazanat ettourath echaabi ; édition Ibn Khaldoun. ; Tlemcen 2007.

Les états (ahoual) (d'ivresse) :

Les gens de l'amour sont préoccupés
Par le Bien –Aimé (mahboub)
Leurs esprits se confondent avec Son amour.
Serrez-moi mes seigneurs (Sadati)
Un Vin pur de toutes les couleurs.
Que mon affaire (hajati) soit reglée et celle de mes frères (ikhouan).

Louange du Prophète (QSSSL) :

Le Jour où je te verrai
Ô pleine Lune
L'amour m'appelle et je suis usé Ô pauvres (fouqara)
Ramenez les récipients (Dirou al-aouani)
Et versez-(moi) du vin pur.

L'évaluation de Dieu

Lorsque j'évoque (le Nom d'Allah)
L'amour me fait vibrer (pour le rencontrer)
Ma vie est excellente
Mon cœur est éclairé
Par l'évocation (dhikr) de mon Dieu glorifié !

Lorsque l'approbation (al-qouboul)
M'est venue de Toi
J'ai été sorti (oukhrijtou) de la prison de la misère
J'ai été introduit (à l'arrivé).
J'existe désormais par Toi.

La nouvelle (al-khabar) devient réelle, et mon secret est dans mon secret (Siri fi Siri)

La glorification d'Allah :

Ô Créateur du Trône, le majestueux le glorifié

Ô ma nuit, Ô ma nuit, qui sera désormais (mon) jour !
Ô mon soleil, Ô mon soleil, Ô mon soleil et mes lunes !
Regarde dans la glace
Ce lui qu tu y vois, c'est Lui
Reprend la glace et regarde,
Toute chose y apparaitra
Tu verras le désert (al-khali) et l'habité (al-mâmour).
Et (tu verras) le mort et le vivant.

Si on t'interroge
Je ne suis rien
Et sois couvert d'ignorance
Ne vois autre défaut que le tien
Le Défaut est en nous (toi)
Mais il est caché.
Baisse la tête et demande pardon sans motif.
Soit (debout) sur les pieds des justes en demandeur de pardon.
Reconnais tes défauts
Et demande des excuses.

La clémence, la tolérance, l'indulgence, le pardon :

Sois généreux envers les frères (ikhouan) matériellement (hissan) et intellectuellement (maouna).

Et pardonne en cas d'erreur (de leur part).

Les relations avec le maitre

Surveille les Etats (ahoual) du cheikh
Peut être qu'il verra en toi le signe du bien.
Sois à son service.
Tu gagneras peut être sa grâce et ne sois pas lassant.
La grâce de Dieu est dans la sienne
Tu gagneras sa grâce par l'obéissance
Obéis à lui

L'abandon confiant en Allah

(taouaqoul)

C'est à Toi (Allah) que je tends
Ma main en toute circnstance
(difficile).
Et chez Toi, j'ai trouvé
Le bienveillance (Lotf).
Je n'ai force ni ruse.
J' n'ai que ma pauvreté (en face)
De votre bienveillance et vos dons.

Si une poitrine se rétrécit (un dhaqa sabri)
Je fais par Allah.

Si tu regardes avec l'œil de la raison, tu ne trouveras que lui régnant sur les êtres

Et si tu demandes (cherches) autre Réalité que Lui
Tu es encore lié à la queue de ton ignorance.

Aller à la recherche des soufis et des saints :

J'aime rencontrer les chers à tout moment
Car la rencontre des chers est bénéfique
Ô prunelle des yeux, par Allah (je jure)
Je tiens toujours à mon engagement et à mon espoir d'y arriver.
Vôtre amour a grandi dans mon cœur
Tels les doigts des deux mains
Aimer autre que vous est un pêché
Tels les seins interdits à Moïse.

Là où descendez, la terre renaitra
Vous ressemblez aux pluies bénéfiques
L'œil espère vous voir
Aux yeux des gens, vous êtes des roses.
Votre lumière est un guide pour le veilleur de nuit.

Le Cœur qui vous aimera
Ne connaitra jamais le repos !
Il vivra dans le bien-être
Matin et soir
Que votre rencontre est agréable !
Tels des rayons de soleil !

Accompagner les pauvres (les soufis) :

Que la cohabitation avec les pauvres est agréable !
Ce ceux eux les sultans, les Seigneur, les Emirs.
Je vis parmi eux et suis poli.
Garde ta chance quelque soit ton rang (intérieur).
Profite toujours du temps
Sache que la grâce appartient au présent.

La modestie :

Observe le silence et répond (présent)

10- Abou Madyan, le poète mystique :

La poésie partage avec le soufisme la même essence, le même recours à l'usage des symboles et au même langage complexe et ambigu. Les soufis considèrent que la prose ne peut rendre compte de la totalité de la vie intérieure de l'être, alors que la poésie est nettement en mesure d'exprimer cette vie intérieure et les vérité spirituelles qu'on ne peut en aucun cas expliciter d'une manière formelle. C'est grâce aux soufis que la poésie d'expression arabe (Abou Madyan, Ibn Arabi , Ibn Al-Farid), persane (Jalal al-din Roumi, Attar) ou turque (Younes Amr) a atteint si haut degré de raffinement. Les grands soufis Jounaîd et Ghazali considèrent que l'être humain éprouve plus d'émotions en écoutant des poèmes que des versets coraniques. La raison c'est qu'il y a trop de disposition entre la parole éternelle d'Allah et son auditeur, ce qui ne facilite guère l'émotion.

Abou Madyan est considéré comme un grand poète mystique. C'est un conteur d'une très grande qualité. Il compose généralement des couplets rimés. Il personnifie la connaissance de Dieu qui est la clé de tous les mystères d'Allah Il personnifie également la voie de l'amour devin. Sa poésie entraine les cheminant (saliqoune) dans l'extase et le ravissement de Dieu. Elle touche souvent aux aspects suivants :

L'amour de Dieu :

Mes heures sont embellies par un Bien

Mes heures sont embellies par un bien-Aimé
(Le) Nôtre dont l'amour est mon trésor
Nous désirons quelqu'un dont il il nous est impossible de nous passer
Moi je suis le cheikh de la boisson et l'échanson des beautés
Je me plais au déchirement des vêtements
Etendez mon tapis de prière
Approchez de moi l'aiguière, vin sur vin
Répandez l'usage l'usage de mes concerts,
Ô maitres de la réalisation !
Ô Moi ! Qui est Moi ? En vérité, je suis perdu dans l'ivresse
Faites- moi entendre la douceur des musiques et peut- être qu'alors je saurai.

Allah mon Dieu, je n'aime que lui
L'Etre divin est l'essence de nos êtres
Il n'existe que Lui

---

prisonnier et pour être jugé qu'il aurait été « convoqué » à Marrakech[1]. Pour Claude Addas, cette Hypothèse parait plus vraisemblable car al-Mansour s'était déjà retiré du pouvoir qu'il avait confié à sa famille. Rien n'autorise donc à penser qu'Abou Madyan aurait pu constituer une menace pour le pouvoir almohade.[2]

Une autre interprétation des faits correspondant à l'état d'esprit du sultan al-Mansour à la fin de son règne. D'après Ibn Abi Mansour dans sa «Risala», al-Mansour (le souverain), décide à la fin de sa vie à s'engager dans la voie (Tariqa) s'en était ouvert à une sainte femme de Marrakech-l'auteur de la «Risala» ne donne pas le nom de cette femme et son identité d'une manière générale-qui lui avait recommandé de s'adresser à Abou Madyan. Apprenant la nouvelle et le vœu du Sultan, Abou Madyan aurait déclaré : «en lui obéissant, j'obéis à Dieu, Gloire à Lui ! Mais je n'arriverai pas jusqu'à lui, je mourrai à Tlemcen.»[3]

Arrivé dans cette ville, Abou Madyan dit aux envoyés de Yacoub, Al-Mansour qui l'escortait : «Saluez votre maitre et dites- lui que c'est auprès d'Abou Al-Abbas al-Marimi qu'il trouva le guérison.»[4] C'est ainsi que mourut à Tlemcen le maitre Abou Madyan.

Dans son œuvre «Mouhadharat al-Abrar», Mahieddine Ibn Arabi rapporte une anecdote, au cours de la quelle le sultan du moment » (al-Mansour en l'occurrence) se plie au plaisir d'Abou Madyan.[5] Mais le cheikh Al-Akbar ne donne pas plus de précis sur cette anecdote.

De toutes les manières, il faut signaler que le sultan al-Mansour entretenait de bonnes relations avec les maitres soufis. Il était lié en particulier à Ahmed Ben Brahim al-Moutarrif al-mari, un des compagnons de Mehieddine Ibn Arabi. D'après le Cheikh Al-Akbar, le sultan était en bonne relations avec Youcef al Choubanbouli : «on verra d'ailleurs que le moment voulu, le sultan proposera son aide à Ibn Arabi. Mais ce dernier se tient alors résolument à l'écart des hommes du pouvoir, et même, depuis quelques temps, à l'écart des hommes en général.»[6]

[1] Marçais (G) : Abou Madyan ; in Ei Asin Palacios ; X ; fascicule 1 ; 1945 ; page7.
[2] Addas (Claude) : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge ; op.cit ; page 108.
[3] Ibn Abi Mansour Safi al-Din : Risala ; édition et traduction de D.Gril ; Ifad ; 1986 ; page 150.
[4] Ibn Abi Mansour Safi al-Din : Risala ; op.cit ; page 151.
[5] Ibn Abi Mansour Safi al-Din : Risala ; op.cit ; page 92.
[6] Addas (Claude) : Ibn Arabi et la quête du Soufre Rouge ; op.cit ; p.p 108.109

Certains disciples du patron de Tlemcen, ont été victimes de l'intransigeance des «fouqaha» de l'orient. Il faut signaler à ce propose que les tensions et les malentendus entre soufis d'occident, élèves du saint de Bejaïa, et «fouqaha» d'Orient étaient monnaie courante.[1] Il faut citer à cet égard, le fameux témoignage d'Al-Ghobrini concernant la condamnation à mort de Mahieddine Ibn Arabi en Egypte : «les gens de l'Egypte lui reprochent certains propos émis par lui et cherchèrent à le faire exécuter comme Hallaj et d'autres le furent»[2]

Par ses enseignements donc, et ses développements métaphysiques, et à travers ses disciples, Abou Madyan opère la synthèse entre le soufisme de l'occident et celui de l'Orient. Il est l'arbre qui convient avec ses ramifications et ses feuilles le Maghreb et l'Orient.

9- Abou Madyan et le Sultan Al-Mansour :

Le Sultan Abou Youcef Yacoub Al-Mansour qui a succédé à son père, est un fervent admirateur d'Ibn Hazm. Le nouveau souverain, qui ne croit pas à l'imamat prôné par Ibn Toumert, l'idéologue de la dynastie des Almohaes, adopte le rite dhahirite et déclara la guerre aux malekites. Il faut signaler à ce propos, qu'Almansour est le premier des souverains al-mohades à remettre en cause publiquement l'authenticité de la mission de Mahdi d'Ibn Toumert. Désormais les «fouqaha» devront s'en tenir strictement et uniquement au Coran et hadith. Al-Mansour promulgue même une loi obligeant les juifs à porter un vêtement distinctif.

En effet, à la fin de sa vie, le sultan fatigué, rongé par les remords d'avoir fait tuer en 1187, son frère et son oncle qui avaient tenté de le renverser par un coup d'Etat. Alor, il a peu à peu renoncé à exercer ses fonctions pour s'adonner à l'ascétisme et à la piété. Et c'est en 1197 qu'il fait mander Abou Madyan installé alors à Bejaïa, au palais de Marakkech. Que voulait-il lui demander au juste ? On ne le saura jamais parce que le saint de Bejaïa mourut en route et fut enterré à Tlemcen.

Plusieurs intérpretations ont été donné à ce fait. Dans «Abou Madyan» G.Marçais considère qu'Al-Mansour convoqua Abou Madyan parce que la prophétie croissante du Patron de Tlemcen et saint de Bejaia (Bougie à l'époque) l'inquiétait énormément. Abou Madyan connu pour être un rebelle potentiel, d'ailleurs comme tout soufi authentique ; c'est en

[1] Addas (Claude) : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge ; op.cit ; p.p.229-230.
[2] Ghobrini (Abou Al-Abbas) : Oumrane al-Diraya ; Alger ; 1970 ; page 159.

Ce sont «les hommes de l'apparent» (rijal al-dhahir) ; il y a ceux que «ni le négoce ni le commerce ne détournent de l'invocation de Dieu» : «des hommes que ni le négoce ni le troc ne distraient de l'invocation d'Allah, de l'accomplissement de la salât et de l'acquittement de la zakât, et qui redoutent un Jour où les cœurs seront bouleversés ainsi que les regards. »[1]

Ce sont les «hommes de l'intérieur» (rijal al-batine) ; il y a ceux qui des « Â'raf » ; «et entre les deux, il y aura un mur, et sur Al'âraf seront des gens qui reconnaissent tout le monde par leurs traits caractéristiques. Et ils crieront aux gens du paradis : «Paix sur vous !» Ils n'y sont pas entrés bien qu'ils le souhaitent».[2]

Ce sont les «hommes de la limite (rijal al-hadd) [...] enfin, il y a ceux qui viennent à pied à Dieu lorsqu'Il les appelle » : «et fais aux gens une annonce pour le hajj. Ils viendront vers toi, à pied, et aussi sur toute monture, venant de tout chemin éloigné.»[3] Ce sont les « hommes du surplomb» (rijal al-mathal) ou rijal al-mouthala)».

8- Abou Madyan et l'Orient

La «risala» de Safi al-din, mentionne cent cinquante cinq Cheikh dont trente trois sont maghrébins et vingt-sept andalous, installés pour la majorité en Egypte. Ces célèbres cheikhs soufis sont les disciples d'Abou Madyan, d'Abou yaza ou d'Abou Saydaboun. Ils contribuent largement à l'essor du soufisme oriental, et à sa structuration progressive en organisations hiérarchisées prendront bientôt le nom de «Tariqa». Il faut rappeler à ce propos Abou Al-Hassan al-Chadhli qui, persécuté à Tunis, se refugie en Egypte. Le cas d'Ibn Sab'im est aussi illustrant dans ce sens ; mort à la Mecque après un parcours très riche ; ou celui encore du Cheikh Shoushtani.

SI la plupart d'entre eux préfèrent rester en Egypte où les conduits la route du pèlerinage, un nombre important de ces «émigrés cheikhs», choisissent la Syrie comme terre d'asile. Pour ce dernier group, il faut bien entendu, citer l'inévitable Mahieddine Ibn Arabi qui se fixe à Damas, et un certain nombre de se disciples, à l'image d'Afif al-DinTi-limçani. C'est aussi dans ce même pays, la Syrie, qu'Abou Al Hassan Al-Harrali vient terminer ses jours. C'est encore en Syrie que s'exilera le prince soufi Abou Al-Hassan Ibn Hud dont la formation est fortement influencée par l'école d'Abou Madyan.

---

[1] Coran : Sourate «an-nour» (La lumière) ; verset37.

[2] Coran Sourate «Al-Ârаf» ; verset 46.

[3] Coran: Sourate " AL-haj" (le pèlerinage) ; verset 27.

introduit et diffuse la Tariqa au Maghreb. Sa renommée de saint et intercesseur (chafi'e) s'étend à l'ensemble du monde musulman.[1]

C'est donc un soufisme assez sobre que prône Abdelkader Al-Jilani, et qui domine la doctrine Qadiriya. Cette forme de soufisme vitalisée à partir du 15ème siècle surtout par la Madyaniya qui cherche à harmoniser le droit (fiqh) et la spiritualité.

Les soufis ont toujours donné du sens à la notion coranique «ad-dine al-qaïm» (religion immuable) : «dirige ton être vers la religion exclusivement (pour Allah), telle est la nature qu'Allah a originellement donnée aux hommes – pas de changement à la création d'Allah- voila la religion de droiture (ad-dine al-qaïm).»,[2] mais les soufis valorisent et éprouvent du respect à l'égard de la communauté d'adoration que constitue toute l'humanité en dépit des diversités des croyances. Dans cette même optique, Abdelkader al-Jilani et Abou Madyan, Par leurs propres attitudes et leur exemplarité, témoignent d'une semblable compréhension à l'égard du pluralisme religieux et de l'universalisme du message divin.

D'une manière générale, on peut dire que lors de son voyage d'Orient et plus exactement à la Mecque pour y effectuer le pèlerinage des lieux saints de l'Islam, qu'Abou Madyan rencontre Abdelkader al-Jilani, avec lequel il tissera de solides relations. C'est al-Jilani en définitive, qui confirme la formation d'Abou Madyan c'est «attayr al-monaqib» (L'oiseau veilleur- nom donné à Abdelkader al-Jilani) qui consolide la formation du patron de Tlemcen. C'est au saint de Béjaia que revient le mérite d'introduction et la diffusion de la Tariqa Qadiriya au Maghreb.

7- Abou Madyan et le Cheikh Al-Chekkaz :

Cheikh Abou Mohamed al-Chekkaz, un maitre soufi de Grenoble exprime une vénération sans limites à Abou Madyan qu'il considère comme faisant partie de l'élite des élites.

La définition d'al-Chekkaz de l'élite est une référence aux quatre aspects ou sens du Coran énumérés dans un hadith : ceux «qui ont été fidèles au pacte qu'ils ont conclu avec Dieu» ; «il est parmi les croyants des hommes qui ont été sincères dans leur engagement envers Allah. Certains d'entre eux ont atteint leur fin, et d'autres attendent encore ; et ils n'ont varié aucunement (dans leur engagement).»[3]

---

[1] Demeerseman (A) : Nouveau regard sur la vie spirituelle d'Abdelkader Al-Jilani et sa tradition ; Paris ; 1988.page ; 151.

[2] Coran : Sourate « Ar-roum » (les Romains) ; verset30.

[3] Coran : Sourate « al-ahzab » (les coalisés) ; verset 23.

«ouihdit al-oujoud» (l'unité de l'existence) qui sera développé largement plus tard par Ibn Arabi, élève d'Abou madyan. Ibn Arabi, il faut le signaler, réalise dans une ouevre monumentale la synthèse du soufisme.

Tous ces élèments développés par Abou Hamed Al-ghazali trouvent leur écho, chez Abou Madyan, et qui lui ont été transmis par les cheikhs Ibn Hirzihoum qui a adhéré tôt à la pensée d'Al-Ghazali. Grâce donc, à son cheikh qu'Abou Madyan prend connaissance de cette œuvre monumentale.

Abou Madyan, lui-même, déclare qu'il a étudié plusieurs théories et lu beaucoup de livre, mais l'œuvre qui a laissé plus d'influence sur lui est bel et bien, l' «Ihya» d'Al-Ghazali.

6- Abou Madyan et AbdelKader al-Jillani :

Il faut souligner ici que le soufisme est caractérisé par une diversité. D'une part, le soufisme d'ordre éthique dont l'objectif principal est l'acquisition des nobles vertus coraniques et prophétiques, d'autre part, le soufisme d'ordre métaphasique. Entre les deux tendances, si l'on peut dire ainsi, il existe toute une palette d'intermédiaires. Abdelkader Al-Jillani appartient au premier courant. Dans son ouvre, il se refuse à évoquer toute dimension métaphysique, et se concentre sur les aspects pratiques de la tariqa. Pour lui et pour cette tendance, l'enseignement ésotérique est destiné exclusivement à un cercle restreint.

Abdelkader al-Jillani se démarque clairement des courants ésotéristes qui abrogent la loi (chari'â) et la forme religieuse (al-manasiq). Pour lui, la charia est le fondement, elle est indispensable parce qu'elle garantit de l'erreur (al-dhalal). Il prône pour un Islam reconnu dans ses deux dimensions ésotérique (batine) et exotérique (adhahir) ; et c'est ainsi que l'équilibre est garanti.

Abdelkader al-Jilani met en garde contre une trop grande importance accordé au «cachf» (dévoilement) dans la vie spirituelle ; cette expérience ne doit pas être assimilée à une déviation, et doit être menée dans les règles du soufisme.

Il est le fondateur de la Tariqa Qadiriyya, et originaire de Jilan (Iran). Jillani se dirige vers Baghdad, en premier lieu pour y étudier le droit (hanbalite) et le Hadith. Il est invité par la suite, au soufisme. Il se retire alors durant vingt-cinq années, et mène une vie d'ascèse. Savant et célèbre soufi, il enseigne et suit le progrès spirituel de ses disciples. Ibn Arabi le considère comme le pôle spirituel de son temps. Ses descendants charnels et spirituels sont à l'origine de la diffusion de la voie Qadiriya ; Abou Madyan

L'Occident musulman naissance au saint de Bejaïa et patron de Tlemcen Abou Madyan qui réalisera la synthèse du soufisme et étudiera avec minution l'œuvre d'AL Ghazali.

Pour revenir à ce dernier, on peut dire que l'histoire lui attribue la réalisation entre le sunnisme et le soufisme. Dans cette optique L'«Ihya» est considérée comme une fusion entre trois grandes disciplines : la théologie (ouloum eddine), le droit (Al-fiqh) et la mystique (arrouhiyate). D'une manière générale Al-Ghazali a éclairé l'Islam a travers le soufisme.

En outre, Al Ghazali est « achaarite » (relatif à Abou Moussa AL-Achaari dont la doctrine est considérée comme l'un des trois piliers de l'islam maghrébin au côté de la mystique de Jounaîd et le fikh malékite) et chaféite (relatif à l'Imam Chafei). Il acquiert une très grande notoriété, puis traverse une grave crise intérieure.il quitte ses fonctions officielles et se consacre exclusivement à la pérégrination et à la retraite spirituelle. Il met en cause son savoir in intellectuel, rejette l'approche légaliste de la religion, et affirme son besoin d'expérience personnelle du divin. Il déclare que le soufisme constitue la voie suprême menant au Créateur, et que les soufis sont les seuls à être considérés comme les héritiers des prophètes.[1]

Al-Ghazali déclare la suprématie de l'intuition spirituelle (al-qalb) sur la raison (al –aql). On ne peut atteindre la réalisation que par le «dhawk» (connaissance gustative), résultat de la discipline spirituelle sous la direction d'un Cheikh (maitre). On peut arriver au «yaqine» (vision certaine des réalités divines) par la contemplation (al-ta-amoul). Al Ghazali donne une très grande importance au «ichq» (l'amour passion pour Allah). Pour lui, il s'agit d'atteindre la pure Lumière (Allah) par le déchirement des voiles des ténèbres (hijab al-dhouloumate). Toute cette experience doit être menée sous la bannière du sunnisme, seul garant de la conformité à la révélation (ouahy).

Son ouvre, et particulièrement l' «Ihya» est conçue comme un guide complet de la vie religieuse associant sunnisme traditionnel et discipline soufie. Cette œuvre se répand très rapidement dans le monde musulman et exerce une grande influence sur les soufis dont Abou Madyan.

On qualifie la mystique d'Al-Ghazali de complexe pour deux motifs, d'une part, il explique que l'union (al-ittihad avec Allah) ne veut nullement signifier la prétention soufie à l'absolu, d'autre part, il rejette les bases de la doctrine appelée

---

[1] Al-Ghazali (Abou Hamed) : AL-mounqidh mina al-dhalal ; traduction de F.Jaboure sous le titre de « erreur et délivrance » ; Beyrouth ; 1969 ; p.p 100.101.

questions du genre : «qu'est-ce que le véritable «tawhid» (unicité) ? «Qu'est ce que le secret du secret ?», Etc…

Lors de son voyage, Ibn Arabi s'arrête à Tlemcen. I l y séjourne en 1194[1], et y rencontre le poète mystique Abou yazid al –Fazazi. Au cours de ce voyage à Tlemcen, il fait ainsi la connaissance du saint Abd Allah al-Tartousi, qui lors d'un entretien avec Ibn Arabi, manifeste de la critique et de la réticence à l'égard d'Abou Madyan. Aussitôt Ibn Arabi - qui voue à Abou Madyan une vénération sans bornes – se prend à détester al-Tartousi La nuit même, il voit en songe le prophète (QSSSL) : « l'Envoyé de Dieu me dit : « Pourquoi détestes –tu UNTEL (foulane) ?- Je lui répondis : parce qu'il déteste Abou Madyan !- Il me dit : n'aime-t-il pas Dieu et mo i même ? Je lui dis : Certes si, il aime Dieu et il t'aime. Il me répondit : Pourquoi donc le détestes-tu de détester Abou Madyan et ne l'aimes-tu pas d'aimer Dieu et Son Envoyé ?- Je répondis : Ô Envoyé de Dieu, j'ai commis une faute et j'ai été négligeant ; maintenant que je me repens et c'est l'une des personnes que j'aime le plus !

Tu m'as averti et conseillé-Lorsque je me réveillai, je pris des vêtements de valeur, je montai en selle et me rendis chez cet homme (Abd Allah al-Tartousi) et lui rapporte ce qui était arrivé. Il pleura et accepta le cadeau, et comprit ce que la vision était un avertissement de Die ; sa réticence à l'égard d'Abou Madyan cessa aussitôt et il l'aima.»[2]

5- Abou Madyan et Al-Ghazali.

Abou Hamed Al-Ghazali est considéré comme l'homme le plus universel de son temps : «on trouvera difficilement dans l'histoire de la civilisation, une personnalité qui ait maitrisé à un plus haut degré la somme des connaissances d'une génération… tout ce qui pouvait être atteint par l'étude, Ghazali l'avait assimilé.» [3]

Dans son ouvrage «revivication des sciences religieuses» (Ihya Ouloum eddine) qui allait imposer le soufisme comme une science de la loi religieuse. Par la pénétration de ses analyses l'étendue de ses connaissances dans les domaines de la philosophie, la religion et la mystique, l'exemplarité de son attitude, Al-Ghazali écarte tout suspicion à l'égard du soufisme. Al-Ghazali opte lui-même pour cette voie et terminera sa vie à l'écart du monde.

---

[1] Ibn Arabi (Mahieddine) : Al-Foutouhat al Maqiyya" ; op. cit ; page 379.
[2] Ibid page 498.
[3] Oberman (Pr) : philosophie et religion chez Ghazali ; Leipzig ; 1921 ; page 44

tout à l'heure ; après avoir terminé, il se tourna vers moi et me dit : Mohamed b. Arabi est en train de penser telle et telle chose à Séville. Pars chez lui immédiatement et dis lui telle et telle chose de ma part.

Il mentionna alors le désir que j'avais eu de rencontrer Abou Madyan et me rapporter que celui-ci avait dit : «Annonce lui qu'en ce qui concerne notre rencontre en esprit, certes elle aura lieu. Quant à notre rencontre corporelle en ce monde, Dieu ne la permettra pas...»[1]

La rencontre «en esprit» a eu lieu dans le « Monde intermédiaire» (âlam al barzakh). L'Imam de la Gauche (Abou Madyan) selon la hiérarchie d4ibn Arabi, annonce à ce dernier, au cours de cette rencontre «une bonne nouvelle concernant son état». Et ce n'est pas par hasard, qu'Ibn Arabi passe sous la direction spirituelle d'Abou Madyan par l'intermédiaire de ses disciples.

C'est alors qu'Ibn Arabi fait une retraite d'un mois à Séville avec Abou Ahmed al salawi, compagnon de longue date d'Abou Madyan. «Il vint à Séville à l'époque de mon cheikh yacoub al-Koumi. Cet Abou Hamed dont l'état spirituel était puissant avait été le compagnon d'Abou Madyan pendant dix-huit ans ; il pratiquait intensément l'ascèse et la piété et pleurait abondamment. Je passai avec lui un mois entier à la mosquée d'Ibn Jarrad.» [2]

Le maître Abou yacoub youcef al-koumi était aussi un disciple d'Abou Madyan. Il fut le premier, parmi les maitres d'Ibn Arabi, à lui transmettre les enseignements du grand saint maghrébin (Abou Madyan) et dont il aimait rapporter les miracles et les vertus, pendant des heures à Séville.[3]

Il faut noter aussi que la plupart des maitres mentionnés dans les «machyakha» d'Ibn Arabi, comptent parmi les ulémas les plus notables de l'époque al-mohade. Au moins sept de ces ulémas étaient aussi des soufis. Ces maitres spirituels d'Ibn Arabi, le «mouhadith» Ayoub al –Fihri. Etait un disciple d'Abou Madyan ; Ibn al-Kharrat, fut très proche des milieux soufis et plus précisément d'Abou Madyan.

Dans le «Kitab mouhadarat al-abrar», le «cheikh al-akbar» l'enseignement spirituel est donné sous forme de dialogue. C'est ainsi qu'Abdallah, disciple d'Abou Madyan et ami intime d'Ibn Arabi, raconte au «Cheikh al-Akbar» une scène de visions qui mettait en exergue les grands maitres du soufisme comme Dhou Noun al misri, Jounaid, Bistani, Ghazali, posant à Abou Madyan, de subtiles

[1] Ibn Arabi (Mahieddine) : Rouh ; op.cit ; page 114.
[2] Ibid page 117.
[3] Addas (Claude) : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge ; op.cit ; page 116.

indices suggèrent qu'il s'agit d'Abou Madyan. En effet, Ibn Arabi affirme à maintes reprises que le Saint de Bougie fut l'Imam de la Gauche, et qu'il succéda une heure avant sa mort au Pôle précédent, cette information a lui, dit-il, été communiquée Par Abou Yazid Bistani lors d'une vision. De plus, il ressort clairement du récit qu'Ibn Arabi n'a jamais rencontré cet Imam de la Gauche autrement qu'en esprit.»[1]

Ibn Arabi rapporte qu'Abou Madyan lui a envoyé, un jour, le message suivant :

En ce qui concerne notre rencontre en monde subtil, c'est entendu, elle aura lieu ; quant à notre rencontre corporelle en ce monde, Dieu ne la permettra pas.»[2]

Ibn Arabi se situe parmi les «afrad». Il est aussi l'un des quatre Piliers (awtad) : «a chaque Pilier (watad) un ange des anges de la Maison ; à celui qu'est sur le cœur d'Adam appartient l'angle syrien ; à celui qui est sur le cœur d'Abraham, l'angle irakien ; à celui qui est sur le cœur de Jésus, l'angle yéménite ; et à celui qui est sur le cœur de Mohamed (QSSL), l'angle de la Pierre Noire ; c'est le mien, que Dieu en soit loué.»[3]

«sur quoi s'interrogent-ils mutuellement ? Sur la grande nouvelle, à propos de laquelle ils divergent. Eh bien non ! Ils sauront bientôt. Encore une fois, non ! Ils sauront bientôt. N'avons-nous pas fait de la terre nue couche ? Et (placé) les montagnes comme des piquets (awtad) ?»[4]

Ibn Arabi précise encore que le soufi Rabib Mahmoud al-Mardini fut à son époque, parmi les «awtad». Il y avait un persan (rajoul farisi) et un habachi (éthiopien- rajoul habachi) qui assurait cette fonction.

La rencontre Abou Madyan-Ibn Arabi :

Un soir, après avoir accompli la prière du Maghreb, Ibn Arabi est soudain pris par le désir ardent de rencontrer son maitre Abou Madyan. Frappe alors à la porte Abou Iman Moussa al-Sadrany, compagnon d'Abou Madyan, et qui était lui aussi des sept « abtal », qui constituent après les quatre «awtad», l'un des plus hauts degrés de la hiérarchie initiatique : «D'où viens-tu ? Demande Ibn Arabi- De chez le cheikh Abou Madyan à Bejaïa, répond Moussa.- et quand l'as –tu rencontré ?- J'ai fait la prière du Maghreb avec lui

[1] Addas (Claude) : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge ; op.cit ; page 89.
[2] Ibn Arabi (Mahieddine) : Rouh ; p.p.113.114.
[3] Ibn Arabi (Mahieddine) : Al-Foutouhat al Maqiyya" ; op. cit ; page 160.
[4] Coran : Sourate « al-naba'e » (la nouvelle) ; versets de 1 à 7.

considérés par la Tradition islamique (ettourath) comme toujours vivants : Idris, Jesus, Elie et Khadir. Idris étant le «Qotb», Jesus l' " imam de la gauche", Elie l'" imam de la droite", et Khadir le «watad». A chacun de ces quatre prophètes correspond d'une manière permanente dans ce bas-monde, un «naïb» (substitut, adjoint) pour remplir cette fonction. Les « awtad » (titulaires et substituts) appartiennent à la catégorie des « afrad » (solitaires) qui « ont pour équivalent parmi les anges les «mouhaymine», les esprits éperdus d'amour dans la Majesté divine c'est à dire les chérubins «Karroubiyyoun»... Leur station (maqam) se situe entre celle de la « siddiqiyya » et celle de la prophétie légiférante (noubouat al - tachrie)... c'est la station de la prophétie libre (al-nouboua al-moutlaqa).»[1]

Les «afrad» ne connaissent et ne se reconnaissent ; c'est la raison pour laquelle que nul n'a autorité sur cette catégorie. Dieu lui-même se charge de leur enseignement. Dans ce cadre, L'histoire du prophète Moise avec le «watad» Khadir illustre bien cette position accordée aux « afrad » : «ils trouvèrent l'un de Nos serviteurs à qui nous avions donné une grâce, de Notre part, et à qui nous avions enseigné une science émanant de Nous »[2]. La position accordée aux «afrad » se justifie également par une répérence au saint Coran : » c'est Nous qui hériterons ce dont il parle, tandis qu'il viendra à Nous, tout seul... Et au jour de la résurrection, chacun d'eux se rendra seul auprès de Lui»[3] «Et vous voici venus à Nous, seuls, tout comme Nous vous avions créés la première fois, abandonnant derrière vos dos tout ce que Nous vous avions accordé. Nous ne vous voyons point accompagnés des intercesseurs que vous prétendiez être des associés. Il y a certainement en rupture entre vous : ils vous ont abandonné, ceux que vous prétendiez être vos intercesseurs.» [4]

Ibn Arabi déclare que son état et celui de l'"imam de la gauche" (Il s'agit du «naïb» qui remplissait cette fonction à l'époque d'Ibn Arabi) sont équivalents. Les deux (Ibn Arabi et le «naïb» appartiennent à la catégorie des «afrad». ce qui veut dire qu'à ce stade, qu'à cette station, il n'appartenait à aucun maitre : «Dieu Lui-même qui t'a pris en charge» ; c'est la bonne nouvelle, annoncée par l'"imam de la gauche" à Ibn Arabi.

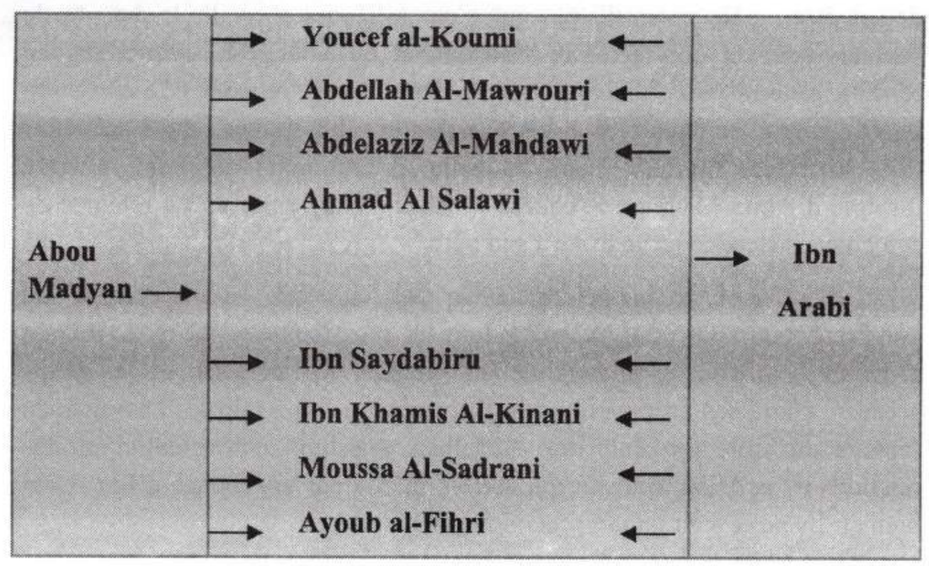
«Concernant l'identité du personnage qui assumait, lors de sa rencontre avec Mehieddine, la fonction d'imam de la Gauche, certains

---

[1] Ibn Arabi (Mahieddine) : Al-Foutouhat al Maqiyya" ; op. cit ; page19.
[2] Coran : Sourate «Al-Kahf» (La caverne) ; verset 65.
[3] Coran : Sourate «Maryam» (Marie) ; versets 80, 95.
[4] Coran : Sourate «Al-Anaam» (les bestiaux) ; verset 94.

regrettable à cet égard que cette figure majeure du soufisme maghrébin n'ait pas encore fait l'objet d'un solide travail d'ensemble.[1]

Nombreux seront les maitres d'Ibn Arabi, disciples d'Abou Madyan : Youcef Al-Koumi, Abdelaziz Al-Mahdawi, Abdellah Al-Mawruri, et bien d'autres encore. Le tableau ci-dessus illustre bien les relations d'Ibn Arabi avec le soufisme en Occident musulman :[2]



Les références à Abou Madyan dans l'œuvre d4ibn Arabi sont les vraiment trop nombreuses. De tous les soufis, Abou Madyan est celui qu'Ibn Arabi cite le plus souvent. Cette référence ne s'exprime pas seulement par l'influence qu'a pu exercer sur lui Abou Madyan au travers de ses disciples que nous avons cités précédemment. Il y a de plus entre ses deux grands soufis, certains connus relatifs à la hiérarchie exposée par Mahieddine Ibn Arabi au début du deuxième volume des «Foutouhat al maqiya».

<u>Abou Madyan dans la hiérarchie initiatique d'Ibn Arabi</u>

Pour Ibn Arabi, au sommet de la hiérarchie initiatique, figurent les quatre Piliers (awtad), avec bien entendu en premier lieu le Pôle (Qotb) suivi de l'"imam de la gauche " (imam al-chimale) puis de l'"imam de la droite" (imam al-yamine). Vient en quatrième position, le quatrième Pilier appelé «watad». Les titulaires de ces fonctions sont quatre prophètes

[1] Addas (Claude) : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge ; Editions Gallimard ; Paris ; 1989 ; page 82.

[2] Addas (Claude) : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge ; op.cit. page 32.

de la tombe de son oncle Yahia et celle d'Abou Madyan, qui bien des années plus tard, devait être inhumé en ce même lieu.[1] Logiquement parlant, ce voyage a eu lieu donc forcément entre 594 de l'Hégire- Date du décès d'Abou Madyan- et 598, date du départ définitif d'Ibn Arabi pour l'orient. Ce voyage est assimilé à une «tawba, une conversion, une prise de conscience qui ébranle l'individu et le conduit à une totale métamorphose de son être : « Ne savent-ils pas que c'est Allah qui accueille le repentir de ses serviteurs et qui reçoit les sâdaqât, et qu'Allah est l'accueillant au repentir et le miséricordieux» [2]c'est la « tawba », le repentir de l'élève Ibn Arabi, malgré les tentatives et les sollicitations des sultans pour l'accueillir dans le monde profane. Dans ce cadre, il faut noter aussi qu'un autre disciple d'Abou Madyan, le cheikh Moussa Abou Imran, qui a renoncé de son côté à succéder sur le trône à son père.[3]

Ibn Arabi fréquente Abdelhaq Al-Azdi Al Ishbili, auteur de nombreux ouvrages de « hadiths » dont les plus réputés sont « Al-Akhtam al-Koubra, al-wousta, al-soughra (les grands, les moyens, et les petits sceaux). Outre ses propres œuvres, il transmet à Ibn Arabi les ouvrages du fameux dhahirite (ou Zahirite). Abdelhaq Al-Ishbili entretenait d'étroites relations avec Abou Madyan qui sera le maître par excellence d'Ibn Arabi bien qu'ils ne se sont jamais rencontrés en ce monde.

Il faut rappeler qu'avec Abou Madyan que s'affirme le courant maghrébin du soufisme. Originaire de la ville de Séville, Abou Madyan passe quelque temps à Fes où Abou Abdellah Ibn Hirzihoum lui enseigne les œuvres de Mouhassibi et d'Abou Hamed AL-Ghazali, et devient par ailleurs le disciple d'Abou yaza. Après un voyage à la Mecque, où il rencontre Abdelkader Al-Jillani ; Abou Madyan se fixe à Bejaia.

L'importance numérique des disciples d'Abou Madyan –dont certains diffuseront son enseignement en Orient- explique en partie la place privilégiée qu'occupe le patron de Tlemcen dans le soufisme, occidental et oriental. Il faut souligner dans ce sens que dans ces nombreuses œuvres, Ibn Arabi cite Abou Madyan plusieurs fois. Il y est même le plus cité parmi les maitres d'Ibn Arabi, avec une extrême vénération. Ibn Arabi a largement contribué à faire connaitre Abou Madyan dans le soufisme oriental. Plusieurs autres et spécialistes dans le domaine considèrent qu'il est

---

[1] Ibn Arabi (Mahieddine) : Muhadharat al abrar ; tome II ; page 68.

[2] Sha'arani : tabaqat al-Koubra ; Le Caire 1945 ; pp.20, 21.

[3] Coran : Sourate « attawba »(le repentir ; verset 104.

Le «salih» est reconnu donc pour sa crainte de Dieu, sa Vertu (salah) et son pouvoir spirituel (baraka) ; ses prières sont exaucées. On cherche la bénédiction (baraka) liée à ses vêtements. On rapporte ses habits aux femmes qui ont de difficultés d'accouchement pour leur faciliter cet acte ; grâce à cette «baraka». Le reste de l'eau de ses ablutions fait office de remède pour les malades.[1]

L'homme vertueux, le «salih» est présenté comme un pieux ; il pratique le jeûne, très matinal pour faire sa prière, récite sans cesse les lithames (dhikr), bon et vertueux (soulaha), humble envers « tous les mondes de la religion.»[2] C'est un homme chaste, pieux, juste envers les hommes, compétent dans le juridique, connaisseur du Saint Coran.

Cependant, il faut souligner que cette attitude est loin d'être générale. La règle chez les saints (aouliya) et les hommes vertueux (soulaha) est de garder les distances avec les hommes politiques. Malgré les tentatives, les «prince» ne réussissent pas à rencontrer les hommes vertueux. Ces derniers refusent de rencontrer les «sultans» et ferment la porte devant les «souverain».

Les rapports entre les hommes religieux et les hommes politiques n'ont pas toujours été au beau fixe. Dans plusieurs situations, les hommes politiques se méfiaient des « tolba » (étudiants), des juristes, des ascètes et des «pèlerins».[3]

Abdesselem Cheddadi, l'auteur d' «Ibn Khaldoun, l'homme et le théoricien de la civilisation» rapporte qu') la suite d'une querelle entre Ishaq ibn Mutakhir, un savant du Rif marocain, les juristes de Fes, au sujet d'une question de droit, Ibn Mutakhir et ses partisans, accusés de fomenter une révolte sont bannis de la ville par le sultan Abou ya'qub Yûsuf. Masi le malheur ne tarde pas à frapper le chef de la police chargé de les expulser, qui meurt sur sa décision et tente en vain de se réconcilier avec les savants que l'on considère comme un saint.[4]

01- **Abou Madyan et Ibn Arabi** :

Abou Madyan, le maitre d'Ibn Arabi

Dans le «Muhadharat al-abrar» Mehieddine Ibn Arabi raconte qu'il se rend un jour, en pèlerinage, à Al-Oubad (Tlemcen) pour se recueillir auprès

---

[1] Ibn AL-Ahmar (Ismaïl) : Rawdhat An –nasrine ; Editions Abdelwahab Ibn Mansour ; Rabat ; 1991 ; page24.

[2] Ibn AL-Ahmar (Ismaïl) : Rawdhat An –nasrine ; op.cit.page29.

[3] Ibn Ismail Al-Badissi (Abdelhaq) : Al-Maqsad Al-Sharif ; imprimerie royale ; Rabat ; 1999 ; p.p.115, 116.

[4] Cheddadi (abdesselem) : Ibn Khaldoun ; op.cit ; page 100.

2- La dimension personnelle : le but ultime de la réalisation (tahqiq) est la recherche du salut (najat). C'est vrai que la religiosité, la manière de pratiquer la religion, a une base commune, mais elle prend des itinéraires divers, des voies initiatiques différentes, selon les individus.

3- La dimension sociale : la dimension sociale de la religiosité se manifeste a travers des comportements et activités au caractère social. La réforme des mœurs consiste à redresser les injustices et les comportements illicites, d'après Ibn Qunfud : rendre service aux membres de la communauté, distribuer des aumônes aux pauvres et aux nécessiteux, faire respecter les droits, faire triompher la cause des personnes victimes d'injustice, régler des affaires et redresser des abus, reformer les mœurs, faire appliquer les peines légales à ceux qui les méritent, aider les pauvres. Dans cet ordre d'idées, il faut savoir que l'amour des pauvres est une attitude qui constitue l'une des bases essentielles du comportement du « salih ». Elle se manifeste à travers l'assistance, l'aumône, la bienveillance, l'humilité, la modestie, la discrétion ; surtout à l'égard des malades, des handicapés, particulièrement les aveugles et les étrangers.[1]

4- La dimension politique : dans l'action religieuse et sociale, l'homme pieux (Salih) rencontre sur son chemin, le pouvoir, l'autorité, l'intérêt, voire le politique, même s'il se retirerait complètement de ce bas monde. Alors, une compétitivité se déclence entre le pourvoir politique et le pouvoir spirituel, entre le profane et le sacré. Le pouvoir politique, ce sont les affaires de ce monde ; le pouvoir spirituel, c'est la lutte contre celui-ci. C'est l'opposition entre le politique et le «salih». Même si la concurrence n'est pas, dans plusieurs cas, directe et frontale, mais de nature l'opposition existe. Dans tous les cas les relations entre le politique et le religieux sont inévitables.

Le rôle du «salih», dans tout cela, est de contribuer, d'une manière ou d'une autre, au bien de la communauté et ce, par des actions d'intermédiaire entre les membres de cette communauté et le politique, le «prince».

L'action du politique se résume en la défense des biens de la communauté, l'application de la loi divine (charia'a) en matière d'économie, d'impôts, de justice, etc… l'homme politique, l'homme vertueux, intervient dans les actions de réforme des mœurs, d'assistance des pauvres. Le pouvoir politique, pour asseoir sa légitimité, est dans l'obligation de gagner la grâce du pouvoir religieux qui représente et symbolise la loi divine. Le «prince» fait aussi dans le possible pour gagner les faveurs du «pouvoir surnaturel» symbolisé par le «salih», pour ne pas bien entendu, s'attirer les aspects négatifs de ce pouvoir (surnaturel).

---

[1] Ibid p. p 77, 79.

Ainsi leurs sens –audition, vision, odorat- différent de ceux des autres hommes. C'est pour cela qu'on trouve parmi eux des gens qui voient les anges, d'autres qui voient les djinns, d'autres qui voyagent dans les airs pour des pays lointains, et d'autres qui voient la Table bien gardée (Allaouh Al Mahfoudh) et qui peuvent la lire… L'homme vertueux, Salih, est celui - ou celle – qui se soumet aux commandements de Dieu et évite de commettre ce qu'Il interdit, qui nourrit en lui la crainte de Dieu, non de ses créatures, qui s'efforce de lui obéir, qui se préoccupe de gagner sa vie en s'arrêtant aux limites qui lui sont prescrites, et qui s'abstient de toute chose dont le statut légal n'est pas défini. Le plus haut degré de Salah est le scrupule total (wara'a), l'abandon de l'avidité, la haine du monde, et de ceux qui sont attachés, le rejet de toutes ses tentations et le contentement de peu. Les rangs des vertueux différent selon le degré de réalisation de ces comportements et de la faveur que Dieu accorde à Ses esclaves (ibade)»[1].

De ce qui précède, on peut comprendre que le «ouali» a sa source en Dieu. Le «salah» est une action, un effort de l'humain. Les saints (ouali) sont avant tout des hommes vertueux (salih). Et beaucoup d'hommes vertueux (salih) sont des saints cachés (ouali makhfi). Cela suppose qu'il y a sainteté visible et sainteté invisible, cachée. Le « Salah » est une vertu caractéristique du Maghreb musulman. C'est nue attitude totale envers la vie symbolisée par le «wara'a».

Cette forme de religiosité trouve son interprétation sur le terrain de la réalité, et apparait dans quatre principales dimensions, selon Ibn Qunfud.

Les principales dimensions du «salih» :

1- La dimension spirituelle :

Les valeurs spirituelles sont principalement qui touchent au rapport à Dieu : la crainte, l'espoir, l'abandon de la volonté propre, la glorification d'Allah et son amour (Ichq) inconditionnel. Ceci d'une part, d'autre part, les valeurs spirituelles touchent au rapport avec les autres créatures et les biens de la société. Le plus important dans tout cela, est le respect strict de la loi divine (charia'a). Ces valeurs doivent se manifester à travers des actes et des comportements. L'objectif est de produire chez les autres membres de la communauté un effet, un modèle un prototype, un exemple (ibra). Si la spiritualité est d'essence individuelle, personnelle, elle est aussi un comportement social, un message, un langage social clair, et que l'on peut comprendre. L'aspect intérieur de la spiritualité est personnel. Son aspect extérieur est incarné par un comportement social envers la communauté.

[1] Ibn Qunfud, Uns Al-Faqir wa iz al-Haqir ; op .cit ; p.p. 2 et 3.

Pour ce qui est du «wara'a» qui est une forme de piété, disons que le phénomène a été précédé d'une époque de déclin spirituel, de troubles et de désordres ; une époque de recours au langage du mythe et de la légende. Pour la plupart des personnages du « Salah al-adhb», décrit par Al-Hadhrami, ou du «Uns Al-Faqir wa iz Al-Haqir» d'Ibn Qunfud, on insiste peu sur les miracles (moua'djiza) ou les prodiges (Karamt), pour se consacrer sur la description réaliste des actions de piété ou de vertu. La règle parmi les vrais soufis, est de dissimiler les charismes au lieu d'en faire état. Malgré la sollicitation et les curiosités des disciples. Si les vrai soufis consentent à confier quelques rares exemples des faveurs qui leur ont été accordés par Dieu, c'est pour illustrer la piété, la vertu et le « wara'a » seulement.

La forme du «wara'a» représente la tendance la plus profonde des modèles de piété dans l'occident musulman de l'époque. C'est un modèle qui concerne plus les grands centres urbains par rapport aux zones rurales. Dans le «salsal al adhb», El-Hadhrami présente l'écrasante majorité de «soulaha» (hommes vertueux) comme étant des hommes citadins, issus des différentes cités du Maghreb et de l'Andalousie, l'occident musulman en d'autres termes. Dans «Uns Al-Faqir wa iz Al-Haqir» d'Ibn Qunfud, la plupart des hommes et femmes sont des savants, des prédicateurs et des maitres d'écoles coraniques.

Le «wara'a», cette forme de piété urbaine, s'exprime sous de modèles divers. Chaque «Salih» (homme vertueux) incarne un modèle et lui donne un style propre et l'adopte à sa personnalité. Il s'agit de mettre plus l'accent sur l'enseignement de la science que de passer le temps à étaler les miracles et les prodiges.

Dans leur diversité, ces formes de piété, ces modèles, ces comportements, ces attitudes, tendent vers un même idéal, une même forme de la religiosité : le salah, ce concept avec tant d'autres, mérite bien qu'on y prête attention, qu'on prenne en charge, avec une définition claire et précise. C'est un modèle et une forme de religiosité strictement maghrébins.

<u>Le profil de «salih» :</u>

Dans l'introduction de la biographie consacrée à Abou Madyan, Ibn Qunfud dresse le profil du «salih». Selon notre auteur, le profil de «salih» est net et bien distinct de «ouali» : le «ouali» dispose d'une faculté de perception hors du commun qui lui permet d'accéder et parvenir aux situations et phénomènes surnaturels. Le «Salih» possède des signes strictement humains : «quant aux saints, aouliya, Dieu leur fait don d'un savoir inspiré grâce auquel Il leur découvre ce que renferment les âmes.

«Durant mon séjour à Fes, j'allais régulièrement rendre visite au Maitre Abou yaza. Ma première visite se passa ainsi : Je vis un groupe de gens parler de ses charismes et décidai d'aller le voir. Je me joignais à eux. Quand nous arrivâmes à lui, il vint au devant de ses visiteurs, mais me délaissa. Il leur présenta à manger, sauf à moi. Quand je m'approchai de la nourriture, il me gronda. Je me dis : les gens qu'il a bien accueillis sont de ce pays, mais moi je suis un Andalou. Je restai ainsi trois jours, accablé par la faim et la honte. Puis, je me dis : quand le maitre e lèvera, je me frotterai le visage contre l'endroit où il était assis. Il quitta sa place, et je me frotterai à son siège. Lorsque je relevai la tête, je ne voyais plus rien. Je me dis : je suis devenu aveugle, et je passai la nuit à pleurer et à prier. Au matin, il m'apostropha : «approche, Ô Andalou.» Je m'approchai de lui, en marchant sans rien voir. Il me passa la main sur les yeux et, aussitôt, je recouvrai la vue ; ensuite, il me passa la main sur la poitrine et dit aux gens présents : «il arrivera à cet homme telle et telle chose[1]Des son jeune âge, Abou Madyan manifeste une préoccupation scrupuleuse (wara'a), qui s'est traduit d'authentiques charismes ; il est aussi un grand homme de science. Après avoir rencontré le saint Abou yaza, il fréquente les savants de Fes : « Dieu lui accorda des dons élevés et des secrets seigneuriaux. »[2] Il déménage en direction de l'Orient où il étudie les enseignements d'Abou Hamed Al-Ghazali et d'autres cheikhs soufis. Il revient par la suite au Maghreb, en Algérie plus exactement, et s'installe à Bejaïa et devient « le maitre des maitres de l'Islam et le guide des hommes pieux et des ascètes. »[3] Il arrive à former mille disciples et acquiert une très haute position spirituelle. Position incarnée dans le rêve d'un homme vertueux, livré par Ibn Qunfud là-dessus : « j'ai vu dans mon sommeil le prophète que la prière de Dieu soit sur lui ; à ses côtés, il y avait Abou Madyan et Abou Hamed (Al –Ghazali). Devant le prophète (QSSSL), Abou Hamed interrogea Abou Madyan :

«Quel est l'esprit de l'esprit ?

- la gnose répondit Abou Madyan.
- Quel est l'esprit de la gnose ?
- le plaisir.
- quel est l'esprit du plaisir ?
- un regard vers lui.»

Une vive lumière les enveloppa alors, poursuit l'homme vertueux. Les anges les ravirent et les disparurent dans le ciel. Je me dis en moi-même : Ils ont atteint un degré élevé et une position sublime.» [4]

---

[1] Ibid page 15.
[2] Ibid page 21.
[3] Ibid page 24.
[4] Ibid page 26.

poussent à accomplir convenablement sa tache de berger. Il ne cède jamais, et est chagriné de ce geste qui l'empêche à prier et adorer Dieu. Il prend alors la décision de prendre la fuite et aller accomplir l'acte d'adoration sous d'autres cieux. Plus convenables. Mais, ses frères le poursuivent, le rattrapent, le menacent et décident de la tuer. Par miracle, il réussit à détourner le coup de sabre lancé par ses frères, à l'aide d'un simple bâton. Et c'est alors que ses frères sont convaincus du caractère extraordinaire et miraculeux de l'évènement et le laissent partir en toute paix. Pour Abou Madyan, c'est le début d'une « seconde naissance »[1]

En effet, c'est le début de la quête de la véritable science, inaugurée par sa rencontre avec un vieux pêcheur qui lui recommande d'aller à la ville pour apprendre et adorer Dieu « avec la science » Il se rend à Marrakech, puis à Fes. Après avoir appris les règles élémentaires de la pratique religieuse, il commence la fréquentation des assemblés des savants. Mais son esprit est ailleurs et voit grand. Muni de patience ; une grande patience qui finit par donner ses fruits. Ainsi, un jour Abou Madyan assiste au cours donné par le grand savant et soufi Ibn Hirzihoum. Désormais, c'est son premier maitre. Il retient chaque mot prononcé par Ibn Hirzihoum, le prestigieux soufi et éminent juriste, et s'attache à lui pendant une longue durée. On attribue à Ibn Hirzihoum de nombreux charismes et c'est grâce à lui que « la revivication des sciences religieuses » (Ihya Ouloum eddine) d'Abou Hamed AL-Ghazali (1053-1111), reçoit la consécration et le droit de cité au Maghreb. Ibn Hirzihoum, dans ce passage, parle de l' « Ihya » : « Après avoir pratiqué pendant une année entière la lecture du Kitab al-Ihya d'al-Ghazali, je fis la liste des questions sur lesquelles, il était critiqué. J'entendis dans mon sommeil une voix qui disait : « otez- lui ses Habits et appliquez-lui la peine légale qu'on inflige aux imposteurs ». On m'enleva alors mes vêtements, et l'on me donna quatre-vingts coups de fouet. Je me réveillais, ressentant encore la douleur et les traces de la flagellation sur mon dos. Je me repentis de ce que j'avais pensé ; en réexaminant les questions incriminées, je les trouvai conforme au livre sacré et à la coutume du prophète (QSSSL)»[2]

Il faut souligner que lors de son séjour à Fes, Abou Madyan rencontre beaucoup de savants et de saints soufis, et plus particulièrement Abou Al-Hassan Ibn Gharib, un des plus grands de Fes de l'époque. Mais un évènement décisif va entrer en jeu : Abou Madyan rencontre, lors d'une visite, le saint Abou yaza. C'est l'accès d'Abou Madyan à la voie mystique. Un accès symbolique par la perte et le recouvrement de la vue. Abou Madyan Al-Ghout raconte l'évènement dans ce passage qui suit :

---

[1] Cheddadi (Abdesselem) : Ibn Khaldoun ; op.cit ; page 78.
[2] Ibn Qunfud, Uns Al-Faqir wa iz al-Haqir ; op .cit ; page13.

et nous les complétâmes par dix, de sorte que le temps fixé par son Seigneur se termina au bout de quarante nuits. Et Moise dit à Aaron son frère : Remplace –moi au près de mon peuple, et agis en bien, et ne suis pas le sentier des corrupteurs» [1]«Et Nous avons enjoint à l'homme de la bonté envers ses père et mère, sa mère l'a péniblement porté en a péniblement accouché, et sa gestation et servage durent trente moi ; puis quand il atteint ses pleines forces et atteint quarante ans, il dit : Ô Seigneur ! Inspire- moi pour que je rende grâce au bienfait dont Tu m'as comblé ainsi qu'à mes père et mère, et pour que je fasse une bonne œuvre que Tu agrées. Et fais que ma postérité soit une moralité saine. Je me repens à Toi et je suis du nombre des soumis. » [2]Al-Hadhrami veut mettre entre les mains du sultan une image complète du salah « après que les œuvres pieuses, les manifestations de la spiritualité… et les flambeaux de la science ont failli disparaitre.» [3]les «salih» sont des personnages provenant principalement de certaines villes (Fes, Meknes, Salé) et les campagnes environnantes. Ce sont des hommes d'origines citadine et populaire.

Ibn Ashir, né à Jenina, en Andalousie, vers la fin du 13ème siècle ou au début du 14ème. Le récit de sa vie est d'une sobriété exemplaire. Il observe dans la pratique de la vie religieuse un aspect rigoureux des prescriptions de la Loi. Le contraste est frappant avec la figure d'Abou Madyan, un andalou lui aussi, qui avait émigré au Maghreb deux siècles plus tôt. Mahieddine Ibn Arabi considère Abou Madyan comme « le pôle de la sainteté » (Qotb al-oualaya). Il (Abou Madyan) est considéré aussi comme le « secours » (al-ghouth), l'"Unique" (al-Farid), « le maitre des maitres » (cheikh echouyoukh). Abou Madyan est identifié à un Héros parce que sa vie est entourée de magnifiques et pieuses légendes.[4] [5] [6] [7]Comme on l'a vu précédemment, il quitte sa terre natale très jeune dans des circonstances liées à des évènements miraculeux. Ainsi, orphelin, ses frères plus âgés que lui, le chargent de faire paitre le troupeau de la famille. Préoccupé uniquement et seulement d'imiter les gens qu'il voit prier ou lire le Coran dans les champs voisins ; il néglige carrément les bêtes confiés à lui par ses frères. Ces derniers le réprimandent et le

---

[1] Coran: Sourate "Al-âraf" ; verset 142.

[2] Coran : Sourate "Al-ahqaf" ; verset 15.

[3] Al-Hadhrami : Salsal Al Adhb ; Editions Mustafa al-najjar ; Salé ; AL-khizma al Sabihhiya ; 1988 ; page 163.

[4] Ibn Qunfud : Uns al-faqir wa iz al-haqir (la consolidation du pauvre et la gloire de l'homme vil) ; éditions Mohammed Al-Fassi et Adolphe Faure, centre universitaire de la recherche scientifique ; Rabat 1965.

[5] Encyclopédie de l'Islam ; Maisonneuve et Larose, tome 1, 2ème édition ; Paris ; 1960. Article d'adolphe Faure qui renvoie à Ibn Maryam : Al-Bustan.

[6] Sidi Boumédiène et son maitre Al-Daqqaq ; in Mélanges ; R. Basset ; Paris ; 1923.

[7] Ferhat Halima : Le soufisme et les Zaouia au maghreb ; Editions Toubkab ; Casablanca ; 2007 ; p.p 131, 133.

Chouaïb : Ô mon peuple dit- il, adorez Allah. Pour vous, pas de divinité que Lui. Une preuve vous est venue de votre Seigneur. Donnez donc la pleine mesure et le poids et ne donnez pas aux gens moins que ce qui leur est dû. Et ne commentez pas de la corruption sur la terre après sa réforme (bâda islahiha. Ce sera mieux pour vous si vous êtes croyants.»[1]

- forme nominale ; nom d'agent : mouslih (réformateur) :

«... Allah distingue celui qui sème le désordre et celui qui fait du bien (Al-mouslih). Et si Allah avait voulu, il vous aurait accablés. Certes Allah est Puissant et Sage... Et quand dit : Ne semez pas la corruption sur la terre : au contraire nous ne sommes que des réformateurs (mouslihoune) » [2]3 « Et Ton Seigneur n'est point tel à détruire injustement des cités dont les habitants sont des réformateurs (mouslihoune)»[3] « et ceux qui se conforment au livre et accomplissent la salah (en vérité), Nous ne laissons pas perdre la récompense de ceux qui s'amendent. »[4] « Quand il voulut porter un coup à leur ennemi commun, il (l'Israélite) dit : Ô Moise, veux tu me tuer comme tu as tué un homme hier tu ne veux être qu'un tyran sur terre ; et tu ne veux pas être parmi les réformateurs (mina al-mouslihine).» [5]

Les hommes vertueux, ces «Salih» se présentent comme des hommes de haute vertu. Le «Salih» est un modèle de comportement qui s'impose à toute la société : «Rois et sujets, riches et pauvres, savant et analphabètes, citadins et ruraux en font leur idéal.»[6] Quelques personnages clés ont joué un rôle essentiel dans ce domaine. Dans son ouvrage hagiographique «Salsal Al-âdhb», Al-Hadhrami (ouvrage dédié au sultan mérinide Abou Faris Abdoulaaziz) dresse une liste de quarante Salih. Dans ce sens, il faut savoir que le chiffre quarante est symbolique : il signifie la perfection et la complétude : «Et (rappelez –vous), lorsque Nous donnâmes rendez-vous à Moïse quarante nuits !.. Puis en son absence, vous avez pris le veau pour idole alors que vous étiez injustes (à l'égard de vous-mêmes en adorant autre qu'Allah)» [7]«Il (Allah) dit : Et bien, ce pays leur sera interdit pendant quarante ans, durant lesquels, ils erreront sur la terre. Ne te tourmente donc pas pour ce peuple pervers.[8]» «Et nous donnâmes à Moise rendez-vous pendant trente nuit,

---

[1] Coran: Sourate "Al-âraf" ; versets 56, 85.
[2] Coran : Sourate "Al-Baqara" (La vache) ; versets 220 et 11.
[3] Coran : Sourate "Hûd" ; verset 118.
[4] Coran: Sourate "Al-âraf" ; verset 170.
[5]Coran: Sourate "Al -qasas" (le récit) ; verset 19.
[6] Cheddadi (abdesselem) : Ibn Khaldoun ; op. cit ; page 71
[7] Coran : Sourate "Al-Baqara"(La vache) ; verset 51.
[8] Coran : Sourate "Al-maida" (La table servie) ; verset 26.

interdites après en avoir en connaissance) et qu'ils croient (en acceptant leur prohibition) et qu'ils fassent de bonnes œuvres (âmilou assalihati) ; puis qui (continuent) d'être pieux et de croire et qui (demeurent) pieux et bienfaisants. Car Allah aime les bienfaisants »[1] « sauf ceux qui sont endurants et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate). Ceux- là obtiendront pardon et une grande récompense…Certes ceux qui croient, font de bonnes œuvres (âmilou assalihate) et s'humilient devant leur seigneur, voila les gens du Paradis où ils demeureront éternellement » [2]« Ceux qui croient et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate), auront les plus grand bien et aussi le plus bon retour. »[3] « Et ou fera entrer ceux qui croient et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate), dans les jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, pour y demeurer éternellement, par permission de leur seigneur. Et là, leur salutation sera : salâm (paix). »[4]

- forme nominale dans le sens de « Islah »

(Réforme) : «Sur ce monde et sur l'au- delà ! Et ils t'interrogent au sujet des orphelins. Dis : leur faire du bien (islahoun lahoum) est la meilleure action.

Si vous vous mêlez à eux, ce sont alors vos frères (en religion). Allah distingue celui qui sème le désordre de celui qui fait le bien. Et si Allah avait voulu, il vous aurait accablés. Certes Allah est Puissant et Sage… Et les femmes divorcées doivent observer un délai d'attente de trois menstrues ; et il ne leur est pas permis de traire ce qu'Allah a créé dans leurs ventes, si elles croient en Allah et au Jour dernier. Et leurs époux seront plus en droit de les reprendre s'ils veulent la réconciliation (islahane). Quant à elles, elles ont des droits équivalents à leurs obligations conformément à la bienséance. Mais les hommes ont cependant une prédominance sur elles. Et Allah est Puissant et sage».[5] «Il dit : Ô mon peuple, voyez-vous si je me base sur une preuve évidente émanant de mon seigneur, et s'il m'attribue de sa part une excellente donation ?... Je ne veux nullement faire ce que je vous interdis. Je ne veux que la réforme (Al-Islah), autant que je veux le puis. Et ma réussite ne dépend que d'Allah. En lui, je place ma confiance, et c'est vers lui que je reviens repentant.» [6]«Et ne semez pas la corruption sur la terre après qu'elle ait été réformée (bâda islahiha). Et invoquez- Le avec crainte et espoir, car la miséricorde d'Allah est proche des bienfaisants…Et aux Madyan leur frère

[1] Coran : Sourate "Al-maida" ; (la table servie) ; versets 9 et 93

[2] Coran : Sourate "Hûd" ; versets 9 et 93.

[3] Coran : Sourate "ar'râd" ; (le tonnerre) ; verset 29.

[4] Coran : Sourate "Ibrahim" (Abraham) ; verset23

[5] Coran : Sourate "Al-Baqara" (La vache) ; versets 220, 228.

[6] Coran : Sourate "Hûd", verset 88.

les injustes. »[1]« Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison de faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes Vertueuses (assalihate) sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez- les, éloignez-vous d'elles dan leurs lits et frappez les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez pas de voie contre elles, car Allah est certes Haut et Grand... Et quand à ceux qui ont cru et fait de bonnes œuvres (âmilou assalihate), bientôt Nous le feront entrer aux jardins sous lesquels coulent des ruisseaux. Ils y demeureront éternellement. Il y a là pour eux des épouses purifiés. Et Nous les feront entrer sous un ombrage épais... Et quant à ceux qui ont cru et fait de bonnes œuvres (âmilou assalihate), Nous les feront entrer bientôt aux Jardins sous lesquels coulent des ruisseaux, pour y demeurer éternellement. Promesse d'Allah en vérité. Et qui est plus véridique qu'Allah en parole ?... Et quiconque homme ou femmes fait de bonnes œuvres (oua man ya'âmal mina assalihate), tout en étant croyant... les voilà ceux qui entreront au Paradis ; et on ne leur fera aucune injustice, fût- ce d'un creux de noyau de datte... quant à ceux qui ont cru et fait de bonnes œuvres (âmilou assalihate), Il leur accordera leurs pleines récompenses et y ajoutera le surcroit de Sa grâce. Et quant à ceux qui ont eu la morgue et se sont enflés d'orgueil, il les châtira d'un châtiment douloureux. Et ils ne trouveront, pour eu, en dehors d'Allah ni Allié, ni secoureur.»[2] « Et ceux qui croient et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate) — Nous n'imposons aucun charge à personne que selon sa capacité — ceux-là seront les gens du paradis ; ils y demeureront éternellement »[3] « c'est vers Lui que vous retournerez tous, c'est là la promesse d'Allah en toute vérité ! c'est Lui qui fait la création une première fois puis la refait (en la ressuscitant) afin de rétribuer en toute équité ceux qui ont cru et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate). Quant à ceux qui n'ont pas cru, ils auront un breuvage d'eau bouillante et châtiment douloureux à cause de leur mécréance... ceux qui croient et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate) leur Seigneur les guidera à cause de leur foi. A leurs pieds les ruisseaux couleront dans les Jardins des délices »[4] « Allah a promis à ceux qui ont cru fait de bonnes œuvres (âmilou assalihate) qu'il y aura pour eux un pardon et une énorme récompense... Ce n'est pas un pêché pour ceux qui ont la foi et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate) qu'ils ont consommé (du vin et des gains des jeux de hasard avant leur prohibition) pourvu qu'ils soient pieux (en évitant les choses

[1] Coran : Sourate "Al-oumrane" ; (la famille d'Oumrane) ; Versets 57.
[2] Coran : Sourate "An'inssa" ; (les femmes) ; versets 34, 57, 122, 124, 173.
[3] Coran: Sourate "Al-araf" ; verset42.
[4] Coran : Sourate " Younes" ; versets 4 et 9.

- la forme masculin pluriel (assalihine) :

«Seigneur, accorde-moi sagesse (et savoir) et fais- moi rejoindre les gens de bien (salihine)[1] «Il soumit, amusé par ses propos et dit : Permets- moi Seigneur, de rendre grâce pour le bienfait dont Tu m'as comblé ainsi que mes père et mère, et que je fasse une bonne œuvre que tu agrées et fais –moi entrer, par Ta miséricorde parmi Tes Serviteurs Vertueux (ibadaq essalihine)»[2] «Il dit : Je voudrais te marier à l'une de mes deux filles que voici, à condition que tu travailles à mon service durant huit ans. Si tu achèves dix (années), ce sera de ton bon gré, je ne veux cependant rien t'imposer d'excessif. Tu ne trouveras si Allah le veut, du nombre des gens du bien (mina essalihine)»[3] «Et quand à ceux qui croient et font de bonnes œuvres, Nous les feront certainement entrer parmi les gens de bien (essalihine)... nous lui donnâmes Isaac et Jacob, et plaçâmes dans sa descendance la pro prophétie et le livre. Nous lui accordâmes sa récompense ici –bas, tandis que dans l'au-delà, il sera parmi les gens du bien (lamina essalihine).»[4] «Seigneur, fais- moi don d'une (progéniture d'entre les vertueux (mina assalihine)»... Nous lui fîmes la bonne annonce d'Isaac comme prophète d'entre les gens vertueux (mina assalihine .»[5] «Puis son Seigneur l'élut et le désigna du nombre des gens de bien (mina assalihine)» [6]

- La forme féminin pluriel (assalihate) :

« annonce à ceux qui croient et pratiquent de bonnes œuvres (âmilou assalihate) qu'ils auront pour demeure des jardins sous lesquels courent les ruisseaux ; chaque fois qu'ils seront gratifiés d'un fruit de jardins ils diront : c'est bien là ce qui nous avait été servi auparavant, or c'est quelques chose de semblables (seulement dans la forme) ; ils auront là des épouses pures, et là ils demeureront éternellement... Et ceux qui croient et pratiquent les bonnes œuvres (âmilou assalihate), ceux-là sont les gens du Paradis où ils demeureront éternellement... Ceux qui ont la foi, ont fait de bonnes œuvres (âmilou assalihate) accompli la salât et acquitté la zakât, auront certes leur récompense auprès de leur seigneur. Pas de crainte pour eux, et ils ne seront point affligés.»[7]« Et quant à ceux qui ont la foi et font de bonnes œuvres (âmilou assalihate), il leur donnera leurs récompenses. Et Allah n'aime pas

---

[1] Coran : Sourate "ach'ouâra" ; (les poètes) ; Verset83.
[2] Coran : Sourate "An-naml" ; (les fourmis) ; Verset19.
[3] Coran : Sourate "Al-qasas" ; (le récit) ; Verset27.
[4] Coran : Sourate "al-anqabout" ; (l'araignée) ; Versets 9 et 27
[5] Coran : Sourate "assafat" ; (les rangés) ; Versets 100, 112.
[6] Coran : Sourate "al-qalam" ; (la plume) ; Verset50.
[7] Coran : Sourate "al-baqara" ; (la vache) ; Versets 25, 82, 277.

(âmala âmalane salihane) ; ceux-là Allah changera leurs mauvaises actions en bonnes, Allah est Pardonneur et Miséricordieux... Et quiconque se repent et accomplit une bonne œuvre (âmila Slaihane) c'est vers Allah qui aboutira son retour» [1]«Mais celui qui sera repenti qui aura cru et fait du bien (âmila slaihane), il se peut qu'il sera parmi ceux qui réussissent...Tandis ceux auxquels le savoir a été donné dirent : Malheur à vous ! La récompense d'Allah est meilleure pour celui qui croit et fait le bien (âmila salihane). Mais elle ne sera reçue que par ceux qui endurent »[2]

- Le nom du prophète «Salih» : «ils tuèrent la chamelle, désobéirent au commandement de leur Seigneur et dirent : Ô Salih fais nous venir ce dont tu nous menaces, si tu es du nombre des envoyés.» [3]«Ô mon peuple répugnance et votre hostilité à mon égard ne vous entrainent pas à encourir les mêmes châtiments qui atteignirent le peuple de Noé, le peuple de Hûd, ou le peuple de Salih, et l'exemple du peuple de Lot n'est pas éloigné de vous.»[4] «quand Salih, leur frère (contribue) leur dit : Ne craindrez-vous pas (Allah) ? »[5] «Et aux Tamûd, leur frère Salih : Ô mon peuple, dit-il, adorez Allah. Pour vous pas d'autre divinité que lui. Certes, une preuve vous est venue de votre Seigneur ; voici la charnelle d'Allah, un signe pour vous. Laissez- la donc manger sur la terre d'Allah et ne lui faites pas de mal ; sinon un châtiment douloureux vous saisira... les notables de son peuple qui s'enflaient d'orgueil dirent aux opprimés, à ceux d'entre eux qui avaient la foi : Savez-vous si Salih est envoyé de la part de son Seigneur ? Ils dirent : oui, nous sommes croyants à sn message.» [6]«Et (nous avons envoyé aux Tamûd, leur frère Salih, qui dit : Ô mon peuple, adorez Allah. Vous n'avez point de divinité en dehors de Lui. De la terre, il vous a créés, et Il vous l'a fait peupler (et exploiter). Implorez donc son pardon, puis repentez-vous à lui. Mon Seigneur est bien proche et il répond toujours (aux appels)... Puis lorsque notre ordre vint, Nous sauvâmes Salih et ceux qui avaient cru avec lui- par une miséricorde venant de Nous- de l'ignominie de ce jour là. En vérité, c'est ton Seigneur qui le fort, le puissant.» [7]«Nous envoyâmes effectivement aux Tamûd leur frère Salih, (qui leur dit) : Adorez Allah. Et voila qu'ils se divisent en deux groupes qui se disputèrent.» [8]

---

[1] Coran : Sourate "Al-Fourqane" ; (le discernement) ; Versets 70 et 71.

[2] Coran : Sourate "Al-Kasas" ; (le récit) ; Verset 67, 80.

[3] Coran : Sourate "Al-Araf" ; (Marie) ; Verset 77.

[4] Coran : Sourate "Hûd" ; Verset 89.

[5] Coran : Sourate "ach'ouâra" ; (les poètes) ; Verset142

[6] Coran : Sourate "Al-araf" ; verset 73, 75.

[7] Coran : Sourate "An-naml" ; (les fourmis) ; Verset45.

[8] Coran : Sourate "Hûd" ; Versets 61, 66.

(Salihane) que tu agrées. Et fais que ma postériorité soit de moralité saine. Je me repens à toi et je suis du nombre des Soumis. [1]» «il sourit, amusé par ses propos et dit : « Permets –moi Seigneur, de rendre grâce du bienfait dont tu m'as comblé ainsi que mes père et mère, et que je fasse une bonne œuvre (Salihane) que tu agrées et fais mou entrer, par ta miséricorde, parmi tes serviteurs vertueux (essalihoune)[2]. » «Si vous vous repentez à Allah c'est que vous cœurs ont fléchi. Mais si vous vous soutenez l'une l'autre contre le prophète, alors ses alliés seront Allah, Gabriel et le vertueux d'entre les croyants (Salih al-moueminoune), et les anges sont par surcroit [son] soutien.»[3] «Certes, ceux qui ont cru, ceux qui se sont judaïsés, les Nazaréens, et les Sabéens quiconque d'entre eux a cru en Allah au Jour Denier et accompli de bonnes œuvres(Salihane), sera récompensé par son seigneur, il n'éprouvera aucune crainte et il ne sera jamais affligé»[4] «et quand au mur, il appartenait à deux garçons orphelins de la ville, et il y avait dessous un trésor à eux ; et leur père était un homme vertueux (rajoulane Salihane). Ton Seigneur a donc voulu que tous deux atteignent leur maturité et qu'ils extraient [eux-mêmes] leur trésor, pour une miséricorde de tous seigneur. Je ne l'ai d'ailleurs pas fait de mon propre chef. Voila l'interprétation de ce que tu n'as pas pu endurer avec patience…et quand à celui qui croit et fait bonne œuvre (a'mila Salihane), il aura en retour, la plus belle récompense. Et Nous lui donnerons des ordres faciles à exécuter… Dis «je suis en fait un être humain comme vous. Il m'a été révélé que votre Dieu est un Dieu Unique. Quiconque donne espère rencontrer son Seigneur, qu'il fasse de bonnes actions (amalane salihane) et qu'il n'associe dans son adoration aucun autre à son Seigneur.» [5]«Sauf celui qui se repent croit et fait le bien (amila salihane) ; ceux-là entreront dans le paradis et ne seront point lésés».[6] «Ô Messagers ! Mangez de ce qui est permis et agréable et faites du bien (iemalou salihane). Car je sais parfaitement ce que vous faites… afin que je fasse du bien (a'malou salihane) dans ce que je délaissais. Non c'est simplement une parole qu'il dit. Derrière eux, cependant, il ya une barrière jusqu'au jour où ils seront ressuscités.»[7] «Sauf celui qui se repent, croit et accomplit une bonne œuvre

---

[1] Coran: Sourate "Al-Ahqaf" ; Verset15.
[2] Coran : Sourate "An'naml" ; (les fourmis) ; Verset19.
[3] Coran : Sourate " Al-baqara" ; (la vache) ; Verset62
[4] Coran : Sourate " Al-baqara" ; (la vache) ; Verset62
[5] Coran : Sourate "Al-cahf" ; (la caerne) ; Versets 82, 88, 100
[6] Coran : Sourate "Maryam" ; (Marie) ; Verset60 .
[7] Coran : Sourate "Al-moue-minoune" ; (les croyants) ; Versets 51, 100.

coran. Dans ce sens le terme « Salah » est cité plusieurs fois et sous formes différentes dans le coran, citons quelques unes à titre indicatif :

- la forme verbale (arabe) : «les jardins d'Eden, où ils entreront, ainsi que tous ceux de leurs ascendants, conjoints et descendants, qui on été de bons croyants (asalaha). De chaque porte les anges entreront auprès d'eux » [1] «nous n'envoyons de messages qu'en annonciateurs et avertisseurs ; ceux qui croient donc et se réforment (aslaha) nulle crainte sur eux et ils ne sont point affligés… et lorsque viennent vers toi ceux croient à nos versets (le Coran), dis : que la paix soit sur vous ! Notre Seigneur s'est prescrit à lui-même la miséricorde. Et quiconque d'entre vous a fait un mal par ignorance, et ensuite s'est repenti et s'est réformé (absolu) … il est alors Pardonneur et Miséricordieux.»[2] «Nous l'exauçâmes, lui donnâmes Yahia guérîmes (aslahna) son épouse. Ils concouraient au bien et nous invoquaient par amour et par crainte, et ils étaient humbles devant Nous.»[3] «Sauf ceux qui se sont repentis, corrigés (aslahou) et déclarés : d'eux. Je ne reçois le repentir. Car c'est Moi l'accueillant au repentir, le Miséricordieux»[4] « Excepté ceux qui par la suite se repentiront et se reformeront (aslahou) ; car Allah est certes Pardonneur et Miséricordieux »[5] « sauf ceux qui repentent, s'amendent (aslahou), s'attendent fermement à Allah et lui vouent une foi exclusive. Ceux –là seront avec les croyants et Allah donnera aux croyants une énorme récompense » [6]« à l'exception de ceux qui, après cela, se repentent et se reforment (Aslahou), car Allah est Pardonneur et Miséricordieux».[7] «Afin qu'il améliore vos action (Youslih) et vous pardonne vos péchés. Quiconque obéit à Allah et à son messager obtient certes une grande réussite.»[8] «Il les guidera et améliorera (youslih) leur conditions.» [9]

La fomre nominale ou adjectivales : «et nous avons enjoint à l'homme de la bonté envers ses père et mère ; sa mère l'a péniblement porté et en péniblement accouché ; et sa gestation et sevrage durent trente mois ; puis quand il atteint ses pleines forces et atteint quarante ans, il dit « Ô Seigneur ! Inspire –moi pour que je rende grâce au bienfait dont tu m'as comblé ainsi qu'à mes pères et mère, et pour que je fasse une bonne œuvre

[1] Coran Sourate «ar'raad» (le tonnerre) ; verset23.
[2] Coran Sourate «Al- an'am» (les bestiaux), versets 48 et 54.
[3] Coran : Sourate " Al-anbiya" (les prophètes) ; verset90.
[4] Coran : Sourate " Al-baqara" (La vache) ; verset160.
[5] Coran : Sourate " Al-Oumrane" (La famille D'Oumrane) ; verset89.
[6] Coran : Sourate " An'Nissa" (les femmes) ; verset146.
[7] Coran : Sourate "An'nour" (La lumière) ; verset5.
[8] Coran : Sourate " Al-Ahzab" (les coalisés) ; verset7.
[9] Coran: Sourate "Mohamed" ; verset5.

Abou Madyan est formé par plusieurs cheikhs dont Abou Hirzahoum qui adhère à la pensée d'Abou Hamed al-Ghazali qu'il fait connaitre à Abou Madyan. Après un voyage initiatique en Orient et au terme fixe à Bejaïa, une des étapes de la route reliant, l'Espagne à L'Orient. Il y exerce un rayonnement sans précédent au Maghreb, et même plus tard en Orient. Certains de ses disciples restent en Occident musulman (Andalousie et Maghreb), fondent des groupes autonomes. D'autres répandent la voie en Orient.

Par ses enseignements et ses développements métaphysiques qu'il suscite, Abou Madyan opère synthèse entre le soufisme occidental et le soufisme oriental. Mahieddine Ibn Arabi n'a jamais vu le cheikh Abou Madyan, mais il le cite plus que tout autre dans son œuvre monumentale. « Abou Madyan est une source majeure du soufisme maghrébin » [1]il est comparable à un arbre dont les feuilles et les ramifications couvrent le Maghreb et l'Orient. Certaines de ses ramifications s'appellent carrément « madjania » ; en Tunisie et en Egypte, à titre d'exemple. D'autres, la plupart, prennent d'autres appellations, même si elles gardent le fond spirituel, d'une manière consciente ou inconsciente.

Pour se mettre dans l'ambiance mystique au Maghreb de l'époque on peut dire qu'après l'effervescence soufie des 12ème et 13ème siècles et la disparaitrions des grandes personnalités spirituelles, à l'image d'Abou Madyan, le Maghreb du 14ème siècle a connu sur le plan du développement du mysticisme une période d'arrêt, jusqu'à la naissance des grandes confréries à partir du milieu du 15ème siècle[2]. Le soufisme maghrébin pris donc un aspect communautaire. Les grandes Zaouïa dont la Majorité issues de l'école d'Abou Madyan, ont vu le jour. Des villages, des fonctions et des tribus entières prêtent allégeance aux cheikhs formés dans cette école aboumadyaniste. De même, jusqu'au 13ème siècle, ce mouvement vient pour l'essentiel, de l'occident musulman, et notamment du Maghreb. Certains facteurs ont longuement favorisé ce phénomène. Beaucoup de soufis occidentaux pouts la plupart des maghrébins se fixent en Egypte et en Syrie après avoir accompli le pèlerinage aux lieux saints de l'Islam. A cela s'ajoute la chasse aux musulmans, notamment aux soufis et aux Ulémas, d'Espagne par le phénomène de la « reconquista »

3- Abou Madyan et le mouvement « Salah »

Le mouvement « Salah »

En occident musulman, le 14ème siècle fut principalement un siècle d'hommes « Salah » (hommes vertueux). Le mouvement se base sur le saint

---

[1] Geoffrey (Eric) : initiation au soufisme ; op.cit ; page 166.

[2] Cheddadi (abdesselem) : Ibn Khaldoun, l'homme et le théoricien de la civilisation ; Editions Gallimard ; Paris ; 2006 ; page 63.

De Bejaïa, il se rend en Orient et plus exactement à la Mecque pour accomplir les obligations du pèlerinage (Al-haj). Là, il rencontre le célèbre maitre soufi le cheikh Abdelkader Al-Jillani avec lequel il tissera de solides relations. C'est ainsi que Abdelkader Al-Jillani confirme et consolide la formation du cheikh Abou Madyan, par ses orientation et conseils en matière de sciences soufies.

Parmi les anecdotes liées au cheikh Abou Madyan, est celle racontée par le Cheikh Abou Mohamed Al-Sanhadji : « un jour, Abou Madyan qu'Allah soit Satisfait de lui, était en plein avec l'intention d'entraver l'œuvre du cheikh.

Ce dernier l'interpella et lui dit : tais-toi ! Pour quelle raison tu es là ? je suis venu pour la «baraqa» (bénédiction), dit l'homme, qu'as-tu dans la main ?- un mashaf (exemplaire du Coran)-ouvre –le et lis la première ligne (de la page) – l'homme s'exécuta et lit : «ceux qui traitent Chouaïb de menteur (disparurent) comme s'ils n y'avaient jamais vécu. Ceux qui traitent Chouaïb de menteur, furent les perdants»[1]. Alors Abou Madyan lui dit : «es-tu satisfait ?»[2]

Par son exemplarité, ses enseignements, sa dévotion, sa mystique, la réputation du cheikh Abou Madyan connait le sommet. Ce qui incite les princes et les hommes politiques, naturellement, à s'intéresser au phénomène. Et c'est ainsi que le Sultan de Marrakech Al-Mansour écrit au «ouali» de Bejaïa (gouverneur) de l'époque, pour faire venir le cheikh auprès de lui. Abou Madyan prend alors le chemin de Marrakech. En arrivant aux alentours de Tlemcen et plus exactement au lieu dit Al-Oubad, il interroge sa compagnie : «comment appelle-t-on cet endroit- on répond «Al-Oubad» - le cheikh réplique : «c'est un endroit idéal pour le sommeil !» (Al-Oubad mlih lerkad).[3]

Quelques heures après, le cheikh rend l'âme.

2- Intégration du soufisme au Maghreb et Abou Madyan

Il faut souligner que la piété en vient à être identifiée, dans le milieu politique et culturel de l'élite, à la pratique droite. Cette élite (soufie) est assez ouverte pour tolérer, à un certain point, les sciences rationnelles et philosophiques, et pour intégrer une certaine forme de soufisme.

---

[1] Coran : Sourate «Al-Araf» ; verset92.

[2] Mahmoud (Abderahim) : cheikh Al-Azhar Abou Madyan Al-Gout ; editions dar Al-Bouraq ; beyrouth 2000 ; page 94.

[3] Al-Okbi (Salah Mouaîd) : les voies Soufies et les zaouia en Algérie, Histoire et activité ; op ; cit page 696.

Il constitue la première «bougie» qui a éclairé la vie scientifique du disciple Abou Madyan. Grâce au cheikh Ibn Harzahoum, Abou Madyan prend connaissance de «l'observance des droits d'Allah» (ria'yat Houqouq Allah) de l'Imam Al-Harith Al- Mouhassibi ; considérée comme une œuvre d'une très grande importance. Ibn Harzahoum inculque à Abou Madyan le contenu de l'œuvre monumentale «Ihya Ouloum Eddine» (revivication des sciences de la religion) d'Abou Hamed Al- Ghazali : «j'ai beaucoup de livres d'invocation, mais celui d'Al-Ghazali a vraiment sa particularité»

Il prend connaissance aussi d' «Essinine Fi al-Hadith» de l'Imam Turmidhi sous la direction du cheikh Abou Ghaleb, sauvant et juriste de Fes. Ce dernier est connu pour sa dévotion et son abandon de tous les biens qu'il possédait.

Quant au soufisme et ses multiples sciences, Abou Madyan commence à s'y intéresser profondément à la suite de sa rencontre avec le grand soufi, le cheikh Abou Ali Daqqaq qui était fier de son élève particulier : «la première initiation au soufisme pour le cheikh Abou Madyan est celle relative à la rissala al-qouchaïriya» de l'Imam Abdelkarim Ibn Haouazin al-qouchaïri. C'est l'œuvre préférée pour Abou Madyan. Il a eu, dans le même domaine, comme maitre le cheikh Abou yaza « j'ai pris connaissance des nouvelles des «Salihines» depuis l'époque d'Oweys Al-Qarami jusqu'à nos jour, je n'ai pas encore trouvé plus admirable qu'Abou yaza ; et j'ai étudié beau coup de livres de «Tadhkir, je n'ai pas trouvé de plus plaisant qu'» al-Ihya d'Al-Ghazali» [1]

A cette solide formation dans les différents sciences, Abou Madyan quitte le Maroc en direction de l'Algérie, Alors appelée le Maghreb central, et plus exactement à Bejaïa qui constituait à l'époque une terre de science et de savoir, et la «Mecque» des étudiants. Là, Abou Madyan commence sa carrière d'enseignant, et le nombre de ses disciples atteint les 1000 «taleb». Ces derniers seront par la suite, connus à travers tous les pays de l'Islam. Il obtient le titre de «cheikh Al-machaïkh» (le maitre des maitres) et celui de «imam Al-Oubad oua Al-Zouhad» (Imam des adorateurs et des dévots).il atteint même le rang de «soufi al-kamil» (le soufi parfait, fini, universel) par ses pratiques continues de jeûne, de prière et de dévotion. Grâce à sa «pauvreté», Abou Madyan ne trouve aucune difficulté de se défaire de ce monde et ses plaisirs éphémères. Il chemin ainsi, tous les stations de la voie soufie jusqu'à atteindre le rang de «qotb» (pôle) et celui de «Gout» (sauveur).

---

[1] Al-Okbi (Salah Moaïd) : les voies soufies et les Zaouia en Algérie, histoire et activités ; Editions Dar Al-Bouraq ; Beyrouth ; 2002 ; page 695.

encore très jeune lorsque son père décède. Il quitte sa terre natale en direction du Maroc par la voie marine. Il s'installe en premier lieu à Tanger où son vœu d'acquisition de science et de connaissance, n'est nullement satisfait. Ce qui le pousse à regagner Sebta pour y demeurer quelques jours seulement. Il poursuit sa «rihla», sa «siyaha» (voyage) vers Marrakech. Là, il fait la connaissance de plusieurs andalous, et sera incorporé au sein d'une armée locale comme soldat pour une création durée. Il regagne par la suite la ville de Fes, et s'installe au sein de sa célèbre mosquée, fréquentée alors par un très grand nombre de savants et de juristes.

Dans le texte qui suit Abou Madyan raconte son itinéraire, après la mort de son père et la garde du tompon familial, il est «libéré» par ces frères ainés : «je partis, sur mon chemin, je rencontrai des gens installés dans une Kheïma (tente) au bord de la mer. L'un d'eux vint à ma rencontre et demander qui j'étais ; il m'accorda l'hospitalité et m'offrit du poisson à manger. Ensuite, il me dit : - Va apprendre la science, car Allah ne peut être adoré que par la science. Je continuai mon voyage jusqu'à Tanger. Je regagnai (encore une fois) Sebta où je m'adonnai à la pêche. Mais je compris vite que ce n'était pas là mon but. Je quittai Sebta pour Marakkech ou je rencontrai Sebta pour Marakkech où je rencontrai le groupe d'Andalousie (jamaat al-andalous) m'inscrivit sur la liste des mobilisés (al-ajnad). Je dis (un jour à l'un d'eux que mon but était (l'acquisition de la science. Il m'oriente vers Fes que je regagnai (sur- le-champ) et y appris dans sa mosquée les préceptes relatives aux ablutions et la prière ; pour me consacrer par la suite aux assises (majlis) de la science. J'évoluerai à cette cadence jusqu'au jour ou je rencontrai un maitre dont (l'impression et) les mots restent gravés dans mon cœur. Je demandai qui c'était ; on me répondit : Abou Al-Hassan Ibn Harzahuom. Lorsqu'il en terminé son cours, je m'apporchai de lui et dis que j'avais assisté (et appris) beaucoup d'enseignements, mais son cours avait quelque chose de particulier. Il me répondit que ceux-ci parlaient avec le bout de la langue, ce qui faisait que les paroles ne dépassaient point l'oreille ; par contre, lui son objectif c'était Allah ; et c'était pour cette raison que ses paroles avaient atteint mon cœur.» [1]

Là, le «talib» (l'élève, l'étudiant), Abou Madyan ne rate aucune rencontre scientifique, aucun cours, aucun cheikh. Mais le maitre incontestable qui laisse une influence sur lui, par ses mots et son discours, est Abou Al-Hassan Ali Ibn Ismaïl Ibn Mohamed Ibn Abdellah Ibn Hirzahoum, le célèbre juriste et soufi ; né et grandi à Fes. Ibn Harzahoum est dévot qui a laissé une très grande influence sur le cœur d'Abou Madyan.

---

[1] Abou Madyan ; cité in Min Khazanat ettourath echaabi min diwan Abou Madyan chouaïb Ibn Al-Hassan Al- Ansari Al-Andalousi, Edition Ibn Khaldoun ; Tlemcen ; 2007 ; page 6.

Aboumadyan et le mouvement Salah au Maghreb

Bouattou Bachir

université de Médéa

1- La vie d'Abou Madyan Al-Ghout
2- Abou Madyan et l'intégration du soufisme au maghreb
3- Abou Madyan et le mouvement «Salah».
- le mouvement «Salah».
- les principales dimensions du «Salah».
4- Abou Madyan et Ibn Arabi :
- Abou Madyan, le maitre d'Ibn Arabi.
- Abou Madyan dans la hiérarchie initiatique d'Ibn Arabi.
- la rencontre Abou Madyan-Ibn Arabi.
5- Abou Madyan et Al-Ghazali (Ibou Hamed).
6- Abou Madyan et Abdelkader Al-Jilani
7- Abou Madyan et le Cheikh Al Chakkaz.
8- Abou Madayan et l'Orient
9- Abou Madyan et le sultan Al-Mansour.
10-Abou Madyan, le poète mystique
- l'amour du Dieu
- Aller à la rencontre des soufis et des saints
- Accompagner les « pauvres » (soufis)
- La modestie
- La clémence, la tolérance, l'indulgence, le pardon
- La générosité
- Les relations avec le maitre
- L'abandon confiant en Allah (Taouaqoul)
- Les états d'ivresse
- Louange du prophète (Qsssl)
- L'évocation de Dieu.
- La glorification d'Allah.
- L'appel à celui qui n'a pas pris la voie (Tariqa).
- L'appel en cas de difficulté, de désespoir.

1- Abou Madyan, l'argent d'intégration sociale. **La vie D'Abou Madyan Al- Ghout :**

Chouaib Ibn Houssain Al-Ansani plus connu sous le nom d'Abou Madyan Al –Ghout. D'origine andalouse et plus exactement de la banlieue de Séville. Il est

sommaire

Université d'Alger 2

laboratoire du Discours Mystique

Revue Discours Mystique

Revue Semestrielle sur les études mystique

N° 07-2017



Université d'Alger 2

Revue Semestrielle sur les études mystiques

N° 7/2017



Laboratoire du discours Mystique

Revue Discours Mystique